شکرشکن شوند همه طوطیان هند

زین



که به بنگاله می رود

شمارهٔ ۱۹ پائیز ۱۳۸۱

مرکز تحقیقات فارسی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران - دهلی نو

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



شمارهٔ ۱۹، پائیز ۱۳۸۱

فصل‌نامهٔ رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو

مدیر مسؤل و سردبیر : مدیر مرکز تحقیقات فارسی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران



شمارهٔ ۱۹، پائیز ۱۳۸۱

فصل‌نامهٔ رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو

مدیر مسؤل و سردبیر : مدیر مرکز تحقیقات فارسی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

قند پارسی

مشاوران

پرفسور نذیر احمد

پرفسور سیّد امیر حسن عابدی

پرفسور عبدالودود اظهر دهلوی

همکاران مجلّه

ویراستار: .... علی رضا کاربخش

طراح و مسؤل چاپ: .... محمّد حسن حدّادی

تحریر رایانه‌ای: .... عبدالرحمٰن قریشی

ناشر

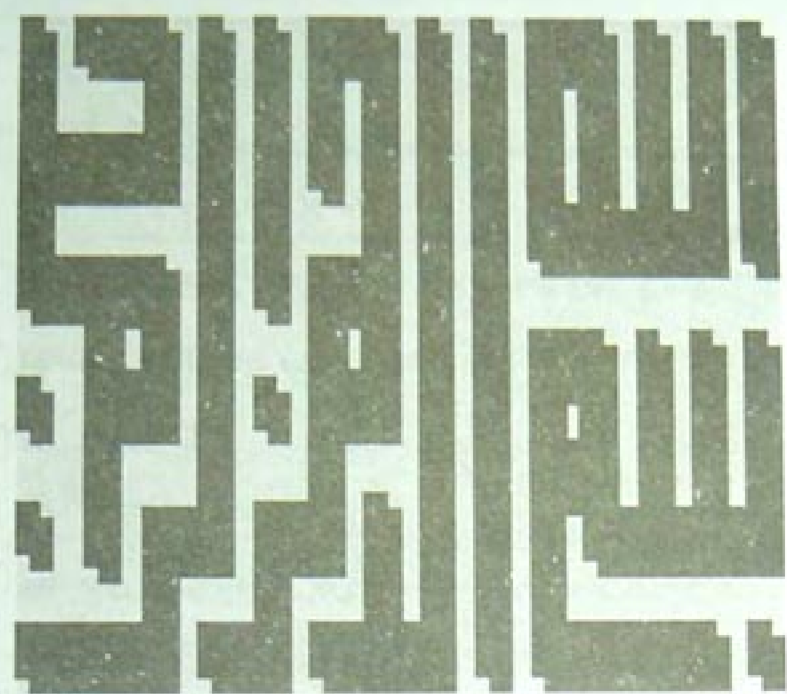
رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران

۱۸، تلک مارگ، دهلی‌نو ۱۱۰۰۰۱

۲۳۳۸ ۳۲۳۲-۴

ای‌میل : ich@iranhouseindia.com

www.http\\iranhouseindia.com





یادآوری چند نکته

- مقالهٔ ارسالی برای چاپ در فصلنامهٔ قند پارسی، باید حروفچینی (تایپ) شده یا با خط خوش و خوانا نوشته شود.
- مقاله‌های پژوهشی باید مستند به منابع و مآخذ معتبر باشد.
- مقاله‌های ارسالی باید قبلاً چاپ نشده باشد.
- مدیریتِ قند پارسی در انتخاب مقاله‌ها برای چاپ آزاد است و مقاله‌های دریافت شده، را پس نخواهد داد.
- مقاله‌های چاپ شده در این فصلنامه، معرف آرای نویسندگان آن است و الزاماً نظر مدیریت فصلنامه نیست.
- حق التألیف مناسب به مقاله‌هایی که در این فصلنامه به چاپ رسد، پرداخت خواهد شد.
- در صورت امکان مقالات خود را از طریق پُست الکترونیکی (ای‌میل) یا پُست سفارشی (Registered) ارسال نمایید.

ich@iranhouseindia.com

www.http\\iranhouseindia.com





فهرست مطالب



▣ ▣ ▣



به نام چاشنی بخش زبانها

نوزدهمین شمارهٔ فصلنامهٔ قند پارسی که اینک در اختیار دانشوران و دانش پژوهان قرار می‌گیرد، برگهای دیگری بر دفتر پیوندهای فرهنگی ایران و شبه قارّه می‌افزاید.

با امید به اینکه شماره‌های بعدی را به‌گونه‌ای پربارتر از گذشته‌ها عرضه داریم، تمامی اهل ذوق و ادب از مردم دو کشور را به همکاریهای گسترده‌تر و عمیق‌تر دعوت می‌نماییم.



چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند





قاضی رکن‌الدّین یحییٰ بن مجدالدّین اسماعیل بن نیکروز ممدوح سعدی شیرازی

نذیر احمد*

قاضی رکن‌الدّین یحییٰ معاصر سعدی شیرازی بود. نام وی در کتاب هزار مزار به عنوان مولانا رکن‌الدّین یحییٰ درج شده و به‌گفتهٔ این کتاب (ص ۴۴۳) وی عالم و عارفی حقّانی بود که مآثر خلفای راشدین داشت، متصدّی امر قضا و امامت می‌شد و ادای حق اسلام و شریعت به نیکویی کفایت می‌کرد. پس صیت عدل او در اقطار مشهور شد و شرق انوار علم و عبادت او در عالم مشهور شد. اوقات او در علوم و عبادت مصروف می‌شد و او را کلمات قدسیه بود که این معنی فرموده است:

"به درستی و راستی خدای تعالی بخشاینده است و لطفهای پنهان دارد، از هر چیز که می‌خواهد. و بسیار قضاها هست که به شخص می‌رسد، اگرچه مکروه می‌دارد. و بدان‌که من همیشه با نفس خویش می‌گویم: ای نفس هیچ ملامت به خود مرسان که هیچ سختی نیست الّا که از عقب آن آسانی است. و در سال هفتصد و هفت متوفی شد و او را در نزد پدر خود دفن کردند"

پدر قاضی رکن‌الدّین پسر قاضی مجدالدّین اسماعیل بن نیکروز بود، و قاضی مجدالدّین را سیرافی و فالی نوشته‌اند، و این هر دو شهر - یعنی سیراف و فال - در سمت جنوب از مسیرات گرمسیر ایران واقع‌اند. سیراف شهری بود در کنار دریای فارس در

* - استاد ممتاز بازنشستهٔ فارسی دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره.

جانب جنوب شیراز به مسافت ۶۸ فرسخ، امّا سالهاست که خراب گشته و اثری از آن باقی نمانده است و این محلّه را بندر طاهری گویند و اکنون از بندر کنگان است و فال از دهستان گله‌دار بخش کنگان است. شهرستان بوشهر در ۷۱ کیلومتری جنوب خاوری کنگان در کنار راه فرعی لار به گله‌دار است؛ اگرچه در قدیم فال از سیراف جدا بود، امّا اکثر فضلای آن دو، به هر دو نسبت مذکور می شدند.

قاضی مجدالدّین اسماعیل بن نیکروز که قدوهٔ ائمّه دانسته می شد، گویند دریایی بود که ساحل نداشت و مناقب او از شمار بیرون است. او عمر عزیز را مستغرق درس و فتوی صرف می‌نمود. قدر او بلند بود و همّتی بلند داشت و شرعیات فارس را به او سپرده بودند. او در میان مسلمانان به عدل حکم می‌کرد و برکات وی عام شده بود. هرگاه سوار می شد، لشکر و خدم و حشم سوار می شدند. او همیشه ترک تکلّف می‌کرد. می‌گویند مدّت پنجاه سال به دراعه و عمامه قناعت می‌کرد، و می‌گفت که اگر نه از جهت شرع و تزیین امر بودی، این دراعه و عمامه نمی‌پوشیدم. معیشت او از ملک او می‌بود و از بیت المال نمی‌خورد. هیچ گونه تصرف در اوقات خود نمی‌کرد. پسر او قاضی القضاة رکن الدّین بود. او را به شرکت قاضی القضاة ناصرالملّة والدّین عبدالله قاضی القضاة انتخاب نموده بودند. و این قاضی در سال ۷۰۷ هجری وفات یافته بود. بعضی گویند که چون قطب الدّین ابوسعید سیرافی در رجب ۶۷۸ هجری فوت شد، او را در پهلوی قاضی رکن الدّین دفن کردند، امّا علی الظاهر این درست نباشد؛ زیرا که نشان قبر او در ۷۰۷ هجری ظاهر شده و قاضی سیرافی در ۶۷۸ هجری فوت شده، پس مدفن او نزدیک قبر قاضی نمی‌تواند باشد.

قریب چهل سال در سره مملکت سلیمان به استقلال متصدّی منصب شرعی قاضی القضاتی و حکومت شرع منیف گشت و به حکم شریعت مصطفوی ﷺ برحسب مأمور و وجه مرضی اقدام نموده و این زمان قریب صد و پنجاه سال است که منصب شرعیات و امور دینی و حکومت مملکت فارس تعلّق به این خاندان مبارک که



به‌وفور فضل و تقویٰ و حلیهٔ درس و فتویٰ مزیّن و محلّی است گرفته، و توفّی جدّه المذکور، در رابع عشرین رمضان سنة ستّ و ستّین و ستّمائة (۶۶۶هـ) اتفاق افتاده و ولده قاضی قضاة مولانا رکن‌الدّین یحییٰ بن اسماعیل، فی رابع عشر من رمضان سنة سبع و سبعمائة (۷۰۷هـ) وفات یافت و در مصلّیِ شیراز به رباطی که به نام مولانای سعید رکن‌الدّین مذکور بود دفن کردند.

نام رکن‌الدّین دوگونه دیده می‌شود؛ در هزار مزار و شدّالازار و شیرازنامه به شکل مولانا رکن‌الدّین و در تاریخ وصاف و تحریر وصاف یکبار به شکل قاضی القضاة رکن‌الدّین، و دوبار به شکل مولانا قاضی القضاة الاعظم رکن‌الملّة والدّین ابویحییٰ (ص ۱۴۰)، مولانا اعظم قاضی القضاة مجتهدالزّمان رکن‌الملّة والدّین ابویحییٰ (ص ۱۴۸) و دفعهٔ سوّم مولانا رکن‌الملّة والدّین (۱۴۸)، و در شدّالازار و غیره به جای ابویحییٰ فقط یحییٰ آمده و معلوم است که چون ابویحییٰ کنیت قابض روح است، اسم علّامه باید رکن‌الملّة والدّین یحیی باشد نه ابویحیی[1].

سعدی شیرازی علّامه رکن‌الدّین را بدین طور ستوده است:

بسا نفس خردمندان که در بند هوا ماند
در آن صورت که عشق آمد خردمندی کجا ماند
قضای لازمست آن را که بر خورشید عشق آرد
که همچون ذرّه در مهرش گرفتار هوا ماند
تحمّل چارهٔ عشقست اگر طاقت بری ور نی
که بار نازنین بردن به جور پادشا ماند
هوادار نکورویان نیندیشد ز بدگویان
بیا گر روی آن داری که طعنت در قفا ماند

۱- رک. شیرازنامه، ص ۱۷۳

اگر قارون فرود آید شبی در خیل مه رویان
چنان صیدش کنند امشب که فردا بی‌نوا ماند
بیار ای باد نوروزی، نسیم باغ پیروزی
که بوی عنبر آمیزش به بوی یار ما ماند
تو در لهو و تماشایی، کجا بر من ببخشایی
ببخشاید مگر یاری که از یاری جدا ماند
جوابم گوی و زجرم کن به هر تلخی که می‌خواهی
که دشنام از لب لعلت به شیرین‌تر دعا ماند
دری دیگر نمی‌دانم که روی از تو بگردانم
مخور زنهار بر جانم که دردم بی‌دوا ماند
ملامت‌گوی بی‌حاصل نداند درد سعدی را
مگر وقتی که در کویی به رویی مبتلا ماند
اگر بر هر سرکویی نشیند چون تو بت رویی
بجز قاضی نپندارم که نفسی پارسا ماند
جمال محفل و مجلس امام شرع رکن‌الدّین
که دین از قوّت رایش به عهد مصطفا ماند
کمال حسن تدبیرش جمال آراست عالم را
که تا دوران بوَد باقی برو حسن ثنا ماند
همه عالم دعاگویند و سعدی کمترین قایل
در این دولت که باقی باد تا دور بقا ماند

تاریخ وفات قاضی رکن‌الدّین سال هفتصد و هفت هجری (۷۰۷ه) است. از این حیث می‌توان گفت که اشعار مزبور پیش از این تاریخ و پس از منصوب شدن قاضی به منصب قضا در سال ۶۷۸ هجری سروده شده؛ زیرا در تحریر تاریخ وصاف آمده:

"سپس در باب قضای ممالک فارس مصلحتی اندیشید و خواست مولانا قاضی القضاة السّعید ناصرالملّة و الدّین عبدالله را که در علوم عقلی و نقلی یگانهٔ روزگار و صاحب تألیفاتی گرانبها در تفسیر و شرح احادیث و فقه و اصولین و حکمت است، بدین منصب گذارد. بدین سبب محفلی ترتیب داد و گروهی کثیر از قضاة و سادات و ائمّه و فضلا و مشایخ و اعیان گرد آمدند. در این اجماع گروهی به مولانا قاضی القضاة الاعظم رکن‌الملّة و الدّین ابویحییٰ اشارت کردند. پس متّفق شدند که هر دو در قضا شریک باشند، امّا تقدّم رکن‌الملّة و الدّین را بود."

دفعهٔ دوّم، نام قاضی القضاة بدین طور آمده:

"از عجایب آنکه در سلخ صفر سال ۶۹۰، بدون تعلیم کسی، ناگاه از گوشهٔ بامی آتش افروختند. دیگری موافقت کرد تا در اندک مدّتی بر بام تمام خانه‌های مردم، از حاکم و محکوم، شمعها و مشعلها و آتشهای بلند افروخته شد. در آن شب شیراز سراسر روشن شده بود... با آنکه این رسم در شیراز معهود نبود، سه شب به همین شیوه آتش می‌افروختند. مولانا اعظم قاضی القضاة مجتهدالزّمان رکن‌الملّة و الدّین ابویحییٰ ناظم امورالمؤمنین برای نویسنده حکایت کرد که آن شب جمعی از ملازمان اصرار کردند که لحظه‌ای بر بام شوم و آن حالت عجیب مشاهده کنم. وقتی پای بر بام نهادم، روی زمین از پرتو آتشها روشن دیدم. گفتم تا شمعی را که خانه روشن کرد، بیاوردند و بر بام نهادند. تاریخ آن شب ثبت کردم؛ مصادف با زوال دولت یهود بود" (ص ۱۴۸).

اگرچه نام قاضی، یحییٰ بود، امّا در تاریخ وصّاف دوبار ابویحییٰ نوشته شده است. ابویحییٰ کنیت عزرائیل است و این کنیت برای قاضی درست نمی‌نماید. به هر حال دربارهٔ درست بودن کنیت قاضی به طور حتم چیزی نمی‌توانم گفت.

***



یک نسخهٔ خطّی پرارزش از دیوان حافظ در مرکز تحقیقات فارسی ـ دهلی‌نو

سیّد امیر حسن عابدی*

یک نسخهٔ خطّی پرارزش از دیوان حافظ شیرازی در کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ـ دهلی‌نو، مضبوط است که به خط عالی نستعلیق کتابت گردیده است. متأسّفانه ورق آخر نسخهٔ نامبرده ازبین رفته است و تاریخ کتابت دقیقاً معلوم نیست، و به نظر می‌رسد، حدود چهار صد سال از کتابت آن می‌گذرد. در تهیّهٔ این مقاله و معرّفی نسخهٔ نامبرده از نسخه‌های دیگر دیوان نیز استفاده گردیده، که نشانه‌های اختصاری آنها در ذیل داده می‌شود:

ق = دیوان خواجه شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی، به‌اهتمام محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنی، به سرمایهٔ کتابخانهٔ زوّار، ۱۳۲۰ هجری شمسی.

س = حافظ، گزارش از نیمه راه، تحقیق از مسعود فرزاد، انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۲ هجری شمسی.

ن = دیوان خواجه شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی، به‌اهتمام سیّد محمّد رضا جلالی نایینی و دکتر نذیراحمد، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، چاپ سوّم ۱۳۵۲ هجری شمسی.

---

* - استاد ممتاز فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

د = دیوان خواجه شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی، به تصحیح و توضیح سیّد علی محمّد رفیعی، ستارگان، چاپخانهٔ آرمان، تهران، ۱۳۷۲ هجری شمسی.

ب = دیوان خواجه محمّد حافظ شیرازی، به‌اهتمام سیّد ابوالقاسم انجوی شیرازی، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ پنجم ۱۳۵۸ هجری شمسی.

س = دیوان حافظ، براساس نسخهٔ مورّخ ۸۱۸ هجری، کتابخانهٔ آصفیهٔ حیدرآباد دکّن (اکنون به نام کتابخانهٔ مخطوطات شرقی و ادارهٔ تحقیقات حکومت آندراپرادش)، هند، ترتیب و تنظیم پرفسور نذیر احمد، مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی سفارت کبرای جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو، ۱۹۸۸ م.

ط = غزلهای حافظ براساس مجموعهٔ لطایف و سفینهٔ ظرایف، سیف جام هروی، پرفسور نذیر احمد، خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو، ۱۹۹۱ م.

خ = دیوان حافظ، نسخهٔ شاهان مغلیه، خدابخش اورینتل پبلک لائبریری، پتنا، ۱۹۹۲ م.

ف = دیوان کهنهٔ حافظ، به‌کوشش ایرج افشار، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶ هجری شمسی.

ل = دیوان حافظ، مطبع نولکشور، شعبان ۱۲۸۹ هجری.

م = دیوان حافظ مع اصطلاحات صوفیه، مطبع نامی، لکهنو، ۱۹۰۴ م.

ی = دیوان حافظ، مطبع قیومی، کانپور.

نسخهٔ نامبردهٔ مرکز تحقیقات فارسی، شامل غزلیات و مقطّعات و رباعیاتی است که در نسخهٔ قزوینی نیست، امّا در نسخه‌های دیگر بویژه در نسخه‌های معتبر دیوان حافظ موجود است:

ع = لسان الغیب، خواجه شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی، با تصحیح و مقدّمهٔ پژمان بختیاری، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

غزلیّات

۱- صبح دولت می‌دمد کو جام همچون آفتاب[1]

۲- دادگرا فلک ترا جرعه کش پیاله باد[2]

۳- در هر هوا که جز برق اندر طلب نباشد[3]

۴- مژده ای دل که مسیحا نفسی می‌آید[4]

۵- مرا می دگر باره از دست برد[5]

۶- مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند[6]

۷- من و صلاح و سلامت کس این گمان نبرد[7]

۸- هوس باد بهارم به ره بستان برد[8]

۹- مرا به وصل تو گر زانکه دست رس باشد[9]

۱۰- ساقیا مایهٔ شراب بیار[10]

۱۱- نیست کس را ز کمند سر زلف تو خلاص[11]

۱۲- رهروان را عشق بس باشد دلیل[12]

۱۳- خدا را کم نشین با خرقه پوشان[13]

۱۴- ای باد نسیم یار داری[14]

۱- س، ن، ل، م، ی، ب، د.

۲- س، ل، م، ی.

۳- ف، ل، م، ب.

۴- س، ن، ص، ف، ل، م، ی، خ، ب، د.

۵- ص، ف، ل، ی، م، ب.

۶- س، ل، ی، ب، د.

۷- ف، خ، ب، ل، م، ی

۸- ب، م، ل، ی، در نسخهٔ س این غزل مردود گرده شده است.

۹- س، ل، م، ی.

۱۰- ص، ل، ی.

۱۱- ف، ل، ی.

۱۲- ف، م، ل، ی.

۱۳- د، خ، س، ل، م، ن، ی.

۱۴- س، ب، م، ل، ی.



مقطعات

۱- سرا و مدرسه و بحث علم و طاق و رواق... نیست[1]

۲- حسن این نظم از بیان مستغنیست... دلیل[2]

۳- رحمن لایموت چو این پادشاه را... لایموت[3]

۴- آن میوهٔ بهشتی کآمد بدستت ای جان... بهشتی[4]

رباعی

۱- زان بادهٔ دیرینه دهقان پرورد[5]

غزلیات و قطعهٔ ذیل که در بعضی نسخه‌ها موجود است، در نسخهٔ قزوینی نیست و مسعود فرزاد آنها را مشکوک شمرده است:

غزلیات

۱- سزد که از همهٔ دلبران ستانی باج[6]

۲- ... بخواه ساغر راح[7]

قطعه

۱- ای باد صبا اگر توانی

همین طور غزلیات و مقطعات ذیل که بیشتر آنها در نسخه‌های دیگر دیده می‌شود، در نسخهٔ قزوینی نیست و مسعود فرزاد مردود شمرده است:

غزلیات

۱- مدتی شد کآتش سودای او در جان ماست[8]

۱- ن.

۲- س، ن، ف، ص.

۳- ع، ف، د، ل، م، ی.

۴- س، ن، ع، د.

۵- س، م، ن.

۶- ل، م، ی.

۷- ل، م، ی.

۸- ل، م، ی.

۲- می‌زنم هر نفس از دست فراقت فریاد[1]

۳- هوس باد بهارم به ره بستان برد[2]

۴- خوشتر از کوی خرابات نباشد جایی[3]

۵- نور خدا نمایدت آینهٔ مجرّدی[4]

۶- جان فدای تو که هم جانی و هم جانانی

مقطعات

۱- بگذشتن فرصت ای برادر... باشد.

۲- گلقند شعر من ز بنفشه شکر رباست... شد[5]

رباعی ذیل که در این نسخه گنجانیده شده است. فقط در نسخهٔ نامی موجود است:

گفتم که چه خالیست بدان شیرینی

غزلیات و مقطّعات ذیل، در هیچکدام از نسخه‌های معتبر از جمله نسخهٔ قزوینی دیده نشده است:

۱- سخن‌شناس نه‌ای دلبرا خطا اینجاست.

۲- الم یأن للاحباب ان یترحّم.

۳- مرا بی‌طلعت روز جوانی.

مقطّعات

۱- ای آصف زمانه ز بهر خدا بگو... مزید

۲- شاها مبشّری ز بهشتم رسیده است... خوی

در آخر مثنوی، مخمس و ترجیع‌بند ذیل آورده شده که در هیچ نسخه‌ای یافته نشده است:

۱- ل، م، ی.

۲- ل، م، ی.

۳- ل، م، ی.

۴- ف، ل، م، ی، در نسخهٔ رفیعی الخاقی است.

۵- م، ی.

مثنوی

هر که آمد در جهان پر ز شور

مخمس

در عشق تو ای صنم چنانم...

در پای مبارکت فشانم

ترجیع‌بند

... داده به باد دوستداری...

آن به که ز صبر رخ نتابم





دو غزل در استقبال غالب دهلوی

محمّد ولی الحق انصاری*

بعد از حزین که رحمت حق بر روانش باد ... ما کرده‌ایم پرورش فن، در این چه بحث
او جسته جسته غالب و من دسته دسته‌ام ... عرفی کسیست، لیک نه چون من، درین چه بحث

غالب دهلوی

غزل اوّل

گر سوختم ز آتش غم من، درین چه بحث ... سوزد کسی که رفت به گلخن، درین چه بحث
ما دانه‌ایم و ملّتِ ما خرمن است و ما ... نابوده‌ایم دور ز خرمن، درین چه بحث
در توی آن چگونگی جنس دیدنی‌ست ... داریم ما خریطه به مخزن، درین چه بحث
چون قطره‌های خون دل از چشم می‌چکد ... لعل آمده است یا نه ز معدن، درین چه بحث
پر نور گشته خانهٔ دل از شعاع مهر ... این نور آمده ز چه روزن، درین چه بحث
چون سرزمین گلشن دل سنگلاخ شد ... پیدا نگشته گر گل و سوسن، درین چه بحث
چون یک دهانِ زخم بخیه‌گری شود ... صد زخم نو رسند ز سوزن، درین چه بحث
غالب عروسِ شعر بیاراسته‌ست و ما ... کابین سوز داده به این زن، درین چه بحث
عمرش به شعر فارسی گفتن تمام شد ... ما نیز کرده خدمتِ این فن، درین چه بحث
شمعِ کلامِ ماست که از فیضِ نور آن ... ایوان فارسی شده روشن، درین چه بحث
پروره‌ایم شعرِ دری را به خونِ دل ... دادیم این چراغ را روغن، درین چه بحث

*- استاد بازنشستهٔ فارسی دانشگاه لکهنو، لکهنو.

در سال سی به‌مملکت هند مثلِ او — افزوده‌ایم عظمتِ این فن، درین چه بحث
اقبال رفت و بعدِ او گویندهٔ دری — در هند نیست‌دیگری‌چون من، درین‌چه بحث
بعد از حزین و غالب و اقبالِ نکته سنج — ما نیز کرده تربیتِ فن، درین چه بحث
دشوار نی برای ولی از زرِ کلام
گردآوریِ توده و خرمن، در این چه بحث

غزل دوّم

دانیم کیست دشمن گلشن، درین چه بحث — آن کو که سوخته همه خرمن، درین چه بحث
آید ز چرخ هر چه به‌سر، هست آشکار — ایمن شویم از شرِ دشمن، درین چه بحث
در وادیِ گناه بسر شد تمام عمر — بی‌نور گشته چون رُخ روشن، درین چه بحث
بعد از کلیم گشته خمُش در چراغ طور — تاریک گشته وادیِ ایمن، درین چه بحث
مقصود بود سوختنِ آشیان ما — زآن آتش ار بسوخته گلشن، درین چه بحث
دستِ هوس رسد چو به‌دامان پاک، زآن — آلوده می‌شود همه دامن، درین چه بحث
دونانِ بدنهاد را چون مدح‌خوان شوی — خم گشته‌اند گر سر و گردن، درین چه بحث
چون درگذشت لازم و مُردن حقیقت است — باشد کجا برای تو مدفن، درین چه بحث
انجام کار رفتنِ تو هست زیرِ خاک — اینجا چطور ساختی مسکن، درین‌چه بحث
هستیم آشنا به بهیمانه فطرتت — باشد کسی بدورِ تو ایمن، درین چه بحث
تزیین داده غالب خوش فکر شعر را — از ماست نیز زینتِ این فن، درین چه بحث
این التهابِ آتش دل هست ای ولی
گر زین گداخته شده آهن، درین چه بحث

***



نگاهی به مطالعات روانشاد قاضی عبدالودود در ادبیات فارسی

سیّد انوار احمد*

محقّق والا مرتبت جناب قاضی عبدالودود به عنوان پژوهشگر زبان و ادبیات اردو دارای شهرتی بسزاست و سهم ایشان در زمینهٔ تحقیقات فارسی خیلی فراوان و شایان توجه است. جناب قاضی اقیانوسی از دانش و آگاهی، دائرة‌المعارفی از علم و عرفان بود که اوقات خود را در تحقیقات دست اوّل صرف می‌کرد و اهمال و مسامحه کاری نویسندگان معاصر خود را روا نمی‌داشت، و به سختی آنها را هدف نقد قرار می‌داد.

تحقیقات جناب قاضی شامل مسایل و موضوعاتی است مانند تصحیح نسخ خطّی فارسی، تصحیح کتب و اشعاری که به غلط به‌کسانی دیگر منسوب شده است، توضیحات انتقادی بر بعضی از نسخ خطّی فارسی کتابخانهٔ خدابخش، بازیافت و معرّفی اشعار ناشناخته، بازیافت و معرّفی بعضی نسخ خطّی فارسی، و تحقیق پیرامون شخصیت و آثار منظوم و منثور غالب دهلوی است.

اگرچه جمیع کارهای تحقیقی دانشور یاد شده، به زبان اردو به رشتهٔ تحریر درآمده، باز هم لازم است که راجع به‌اسلوب نگارش ایشان اندکی شرح داده شود. سبک نویسندگی جناب قاضی سهل و ساده و خالی از تصنّعات و تکلّفات است و در نهایت ایجاز دنیایی از معانی را ارائه می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که سبک محقّق مذکور بر

---

* - استاد بازنشستهٔ فارسی دانشگاه پتنا، پتنا (بهار)

طبق مصداق «قلّ و دلّ» است.

طرز و روش کارهای تحقیقی جناب قاضی از دیگر محققان زمان خود متمایز و متفاوت بود؛ به این معنی که هیچگاه هدف وی از تحقیق نه حصول منفعت مادّی یا کسب شهرت و منزلت بلکه مشوّق و محرّک وی در مطالعات و تحقیقات، همواره ذوق و علاقه و قریحهٔ ایشان بود.

به هر حال، جناب قاضی یک پژوهشگر ستوده بود و به دقّت و تعمق تمام موضوعات خود را بررسی فرموده و نتایج مطالعات خود را با دلایل مستند و معتبر ارائه می‌داد.

سخن دربارهٔ جناب قاضی، به یک کتاب مخصوص و مفصّل نیازمند است. بعضی از مقالات و نوشتارهای تحقیقی ایشان را کتابخانهٔ خدا بخش به چاپ رسانیده، ولی کیفیت کتابت و چاپ این کتابها رضایتبخش نیست. در این چاپها پاره‌ای از صفحات ناقص و ناخواناست و با حروف ریز به چاپ رسیده. فی الجمله اینکه این تألیفات از لحاظ ظاهری فراخور فخامت محقّق نامبرده نیست و به همین دلیل از صاحب همتان این مرز صمیمانه تقاضا می‌شود که آثار جناب قاضی را به صورتی بهتر و خوشتر پاکیزه‌تر به چاپ رسانند و منتشر گردانند که دست کم درخور مطالعه باشد.

بنده چهل و پنج سال پیش، زمانی که دورهٔ دکتری خود را طی نمودم و با درجهٔ دانشیار زبان و ادبیات فارسی تازه وارد دانشگاه شده بودم، برخی مسایل و مشکلات ادبیات فارسی را به درستی و کامل نمی‌شناختم و به این علّت برای استیضاح مطالب بغرنج و موضوعات دامنه‌دار ادبیات فارسی به جانب محقّق یادشده رجوع می‌کردم و برای حلّ و فصل معضلات و مشکلات خاقانی شروانی از ایشان کمک می‌خواستم و هم برای درک و تفهیم اشعار بیدل از محضر ایشان استفاضه می‌کردم. اوّلین شعر بیدل که برای حلّ عقده‌اش از محقّق ارجمند یاری گرفتم بقرار ذیل بود:



همه عمر با تو قدح زدیم و نرفت رنج خمار ما

چه قیامتی که نمی‌رسی ز کنار ما به‌کنار ما

در آن زمان، پژوهندگان این شاعر دیر آشنا و دشوارباب ـ بیدل ـ انگشت شمار بودند؛ مثل جناب قاضی، استاد فقید سیّد شاه عطاءالرحمان و مرحوم نیاز فتحپوری مدیر مجلّه نگار. بیدل‌شناسی نیازمند آگاهی، استعداد و قریحهٔ مخصوص است که باید با آگاهی از شعر، فلسفه، تصوّف و کیهان‌شناسی آمیخته باشد و هر کسی را این کار ساخته نیست.

جناب قاضی مسایل معتنابهی را از ادبیات فارسی مورد تحقیق و تتبّع قرار داده است؛ بویژه نقد وی دربارهٔ بررسیهای غالب خیلی ارزنده و شایان ذکر است. در بررسی نظریات غالب راجع به آرزو اکبرآبادی، محقّق نامور ما نتیجه می‌گیرد که غالب آرزو را به عنوان پژوهشگر زبان و دستور فارسی ارج می‌نهد و ملاحظات انتقادی غالب که در حواشی نسخهٔ چاپی موهبت عُظمیٰ مندرج شده، بر این امر دلالت می‌کند.

غالب اگرچه فارسی‌دانان و سخنوران متأخر این کشور را درخور اعتنا نمی‌پندارد ولی در بسیاری از مسایل مربوط به لغت و دستور فارسی با آرزو همداستان است. محقّق یاد شده در این مورد از قول غالب چنین استشهاد می‌کند:

"هندیان این شیوه را ندانند و نمک این طرز را نشناسند، مگر گرانمایگان پارس و فرزانگان ایران؛ صد هزار آفرین بر خان آرزو که داد این روش داد".

و شعر فهمی آرزو را غالب این طور می‌نماید:

"حقیقت معنی شعر عرفی همین است که خان آرزو می‌نویسد، این مضمونی است بسیار نازک و دقیق و لطیف؛ جز این هر چه گویند مقبول طبایع سلیمه نمی‌تواند بود".

با وجود اینکه در نگارشهای غالب کلماتی چند در ستایش آرزو موجود است، جناب قاضی نقد می‌کند که غالب، آرزو را دارای مقام و مرتبت هنری نمی‌داند و او را

هدف تیرهای انتقاد می‌نماید. در این باره از قاطع برهان حکایتی بیان می‌کند که خلاصهٔ آن این است: شبی بود بارانی، محیط تیره و تاریک گشته، باد تند و تیز می‌وزید در این ساعت آرزو یک مصرع سرود به قرار زیر:

میکشان مژده که ابر آمد و بسیار آمد

ولی این مصرع دوّم بیت بود و مصرع اوّلش اینطور است:

تند و پرشور و سیه مست زکهسار آمد

آرزو این مطلع را پیش بازرگانی که به تازگی از ایران به شاهجهان‌آباد وارد شده بود، برخوانده، بازرگان مصرع دوّم آرزو را این طور تغییر داد:

قطره افشان به سوی شهر زکهسار آمد

غالب این اصلاح بازرگان را تأیید می‌کند، ولی جناب قاضی در این مورد همراه و موافق او نیست و از صاحب مؤید برهان قاطع حمایت می‌کند که در مورد این مسئله در کتاب مزبور این طور اظهار نظر کرده است:

"مصرع آرزو به مراتب بهتر و خوشتر از مصرع آن بازرگان بود".

قاضی می‌گوید که این مطلع آرزو، یکی از اشعار برگزیدهٔ وی است و بعضی از شعرای همزمان آرزو این شعر را تضمین نموده‌اند. محقّق عالیمقام برخی از اظهارات غالب را به علّت عدم شواهد موثّق نقد کرده است؛ مثلاً غالب، آرزو را به مانند وارسته و بهار متهم می‌نماید که ایشان هر کس که از جانب مغرب حرکت کرده و به سرزمین هند ورود می‌کند ـ اگرچه اهل مُکران باشد یا شهروند قندهار ـ او را اهل زبان محسوب می‌کنند؛ ولی غالب به قول جناب قاضی این ادعا را به مرحلهٔ اثبات نمی‌رساند و هیچ دلیلی برای اثبات عقیدهٔ خود نمی‌آورد. قاضی اضافه می‌کند که تا حدّی که ایشان از این قضیه مُستحضرند آرزو، وارسته و بهار برای استناد نمودن و اثبات مدعای خود هیچگاه از سخنوران مکرانی یا زباندانان قندهاری استفاده نکرده‌اند. ایشان فقط ایرانیان را اهل زبان می‌پنداشتند.

قاضی اظهار نظر می‌نماید که در حواشی غالب بر موهبت عُظمیٰ، این حقیقت به طور وضوح مشهود است که آرزو در زمینهٔ قواعد و لغت‌شناسی مهارت داشته ولی از جهت شاعری چندان قابل ارج نهادن نیست. از نظر غالب، روش و سبک آرزو، وارسته و بهار با شیخ علی حزین یکی نبود و محقّق یادشده، در این باره از قاطع برهان چنین نقل می‌کند:

"حاشا که بعد از صائب و حکیم شفایی کسی چون حزین از خاک پاک ایران برخاسته باشد. می‌بایست مقدم او را گرامی داشتن و سخنش بر ورق دل نگاشتن غوامض نطق سخن از وی فرا می‌گرفتند و زنگار شک از آینهٔ دانش به مقولهٔ ارشاد وی می‌زدودند، چه درخور بود بر سخنش انگشت نهادن؟"

ولی قاضی طریق اختلاف میان آرزو و شیخ را این طور تعدیل می‌کند که اگر آرزو، شیخ را در رسالهٔ تنبیه الغافلین تقبیح کرده، بدین خاطر بوده که شیخ او را ناسزا گفته و حرام‌زادهٔ اکبرآباد خطاب کرده و آرزو با حزین مقابله به مثل نموده، اشعار او را هدف استهزا و تحقیر قرار داده است. به هر روی، وارسته و بهار با شیخ عداوت نمی‌ورزیدند، اگر احیاناً ایشان به شیخ اعتراضاتی هم کرده‌اند، اعتراضات لغو و بی‌معنی دیگران را هم با جوابات مستدل رد نموده‌اند.

محقّق یادشده تذکّر می‌دهد که در یکی از اشعار ملّا طغرا مشهدی واژهٔ «دریجه» بکار رفته است. غالب دربارهٔ این واژه، به اصرار اعتقاد دارد که این واژه دریجه نیست و «دربچه» به حرکت «باء» است. آرزو در چراغ هدایت بیان می‌کند که این لفظ به فتح اوّل وسکون را و فتح با و جیم فارسی است، به معنی درِ خُرد که «دریچه» به «یاء»ی معروف نیز گویند.

غالب از این تبصرهٔ آرزو ناراحت شده در قاطع برهان می‌نویسد:

"سخنوران پارای تصرّف دارند و تحتانی ساکن را به حرکت متحرّک ساخته. وهمِ اهرمن پیشگان در ضمیر انداخت که درِ خُرد را «بچهٔ دره اندیشند و دریچه را

دریچه گویند".

جناب قاضی می‌نویسند که غالب چراغ هدایت را ملاحظه کرده بوده، پس در زمرهٔ اهرمن پیشگان آرزو هم بطور حتم بوده است. وی این بحث را به اتمام رسانده، قضاوت می‌کند که این واژه اصلاً تصغّر درب است؛ نه بچهٔ در است و نه دریچه.

ایشان در مورد یکی از قصاید غالب می‌نویسند که در کلیّات غالب قصیده‌ای است در مدح سر چارلز تهیا فلس متکف، که مصرع اوّل آن چنین است:

"یافت آیینهٔ بخت تو ز دولت پرواز"

وی یادآور می‌شود که بنابر یکی از مکتوبات و نامه‌های پارسی غالب، یقیناً این قصیده در ستایش رسیدنت دهلی موسوم به هاکنس سراییده شده. زمانی بعد، چون هاکنس به خاطر دعوائی با غالب، در مورد وظیفهٔ او گزارش نامساعد فرستاد، غالب از هاکنس رنجیده گشت و قصیده‌ای را که اوّلین مصرع آن در فوق مذکور شد، تغییر داده و مدّعی شد که آن را برای سر چارلز متکف سروده است. در کلیّات چاپی غالب قصیدهٔ دیگری است در مدح ملکه ویکتوریا که بیت اوّلش این است:

در روزگارها نتواند شمار یافت خود روزگار آنچه در این روزگار یافت

این قصیده در طبع اوّل دستنبو آمده و فی الواقع این قصیده چندین سال پیشتر از چاپ دستنبو و در هنگامی گفته شده بود که بهادر شاه ظفر -آخرین تاجدار دولت مغول در هند- بعد از ناخوشی ممتد صحت یافته بود و غالب این قصیده را برای او سروده و بعد به خاطر منافع مادی آن را به ممدوح دیگری تقدیم کرده که همان ملکه ویکتوریا باشد؛ البتّه قصاید دیگری هم در دیوان غالب هست که به دو نفر تقدیم شده.

به هر روی، قاضی با وجود بی‌ثباتی شخصیتی و اخلاقی غالب، وی را از حیث شاعری شایستهٔ احترام می‌داند و نظریات خود را چنین بیان می‌کند که من در این مورد کمترین تردیدی ندارم که برای علو و رفعت هنرور لازم نیست که اخلاق و اطوارش هم بی‌سهو و خطا باشد. شاعری یکی از هنرهاست، و به طوری که یک نقّاش عظیم،



سنگتراش فخیم یا مطرب خوشنوا بودن مستلزم تخلق به اخلاق عالی نیست، عظمت و قیمت هنر و اندیشهٔ یک شاعر هم بستگی زیادی به چگونگی اخلاق او ندارد.

قاضی در باب تضادهای شعرا و نویسندگان در نگارشهای خود معتقد است که تضادها دو نوع‌اند: یک نوع تضاد به خاطر ترقّی پیشرفت در فهم و شعور شاعر حاصل می‌شود. یک شاعر یا نویسنده در اوایل به موضوعی فکر می‌کند و پس از چندی آن را می‌پروراند و شکل می‌دهد ولی بعد از گذشت زمان، می‌تواند عقیده‌اش تغییر کند؛ این نوع تضاد کاملاً طبیعی است و نشان دهندهٔ ارتقا و تکامل شخصیت وی است. ولی پاره‌ای از تناقضها در گفتار و نوشتار، بر نقض و ناهنجاری روحیهٔ او دلالت می‌کند که تضاد شخصیت غالب از نوع دوّم است. جناب قاضی با مثالهای موجّه، عقیدهٔ خود را توضیح می‌دهد که غالب در بیشتر جنبه‌های زندگی خود مثل مذهب و مسلک، نسل و نژاد، اطوار و رفتار با همعصران خود، تضاد دارد و داوریهای او در مسایل مربوط به زبان و بیان، لغت و قواعد غالباً محکم و استوار نیست.

غالب طبعاً ستایش خواهِ ذات و وجود خود بوده و خود را زبده و خلاصهٔ مکارم و محسنات معنوی و صوری محسوب می‌کرد. در خصوص سیرت و سرشت خود در یک مکتوب می‌نویسد که از دروغ و کذب متنفّر و منزجر بوده و هیچ گاه دروغ نمی‌گوید و در این مورد شعری هم دارد که حاکی ادعای اوست:

راست گفتارم و یزدان نپسندد جز راست حرف ناراست سرودن روش اهرمنست

محقّق گرامی ادعای راست گفتاری غالب را بارها تکذیب می‌نماید و عقیدهٔ خود را با مثالهای مُستدل به ثبوت می‌رساند؛ مثلاً راجع به مصنّف غیاث اللغات که غالب با وی عناد و عداوت می‌داشت، تذکّر می‌دهد که غالب مؤلّف غیاث اللغات را شایستهٔ اعتنا و اعتبار نمی‌داند و اظهار نظر می‌کند که مأخذ این فرهنگ؛ یعنی غیاث اللغات، چار شربت و نهرالفصاحت تصنیف مرزا قتیل است، پس از درجهٔ اعتبار ساقط است و اینکه غیاث‌الدّین یک آخوند کم رتبه و ناشناس بود و این مکتبدار مجهول الهویّه را با مقامات و

معاریف شهر رامپور ربط و آشنایی نبوده. ولی قاضی این بیان غالب را باطل و بیهوده می‌شمارد، به‌این دلیل که امیرمینایی شاعرِ شهیر و سرشناس زبان اردو در تألیفی به‌عنوان انتخاب یادگار، مولوی غیاث‌الدّین را یک نویسندهٔ توانا و تردست به‌حساب می‌آورد و از توضیحات او مشهود می‌شود که او در رشته‌های گوناگون مصنّف کتابهای متعدّد بوده؛ مثلاً منتخب العلوم، خلاصة الانشا، شرح مثنوی غنیمت، شرح بدرچاچ، ازالهٔ اغلاط عربی و فارسی و غیره؛ و علاوه بر این اشاره می‌کند که نواب کلب علی خان در محضر صاحب غیاث اللغات تلمذ می‌کردند و دربارهٔ معیار و مقیاس این فرهنگ، قاضی متذکّر می‌شود که محمّد بن عبدالوهاب قزوینی محقّق برجستهٔ ایران در مقدّمهٔ تألیف المعجم فی معاییر اشعارالعجم تألیف شمس قیس رازی، کتاب غیاث اللغات را فرهنگی نفیس شمرده است. غالب تنها به‌این خاطر که صاحب غیاث اللغات درمیان همزمانان او فارسی‌دانی متبحّر محسوب می‌شده، به‌وی حسادت می‌ورزید، چرا که همواره خود را فرمانروای یکه تاز و بی‌همتای قلمرو فارسی می‌پنداشت و کوس خودستایی این طور می‌زد:

این آیهٔ خاصست که بر من شده نازل

قاضی می‌نویسد که غلام امام شهید یکی از آشنایان غالب بود. غالب در یکی از مکتوبات که به نام سراج‌الدین احمد نگاشته شده، نام غلام امام شهید را با احترام و اکرام می‌برد ولی مدّتی بعد در بعضی از نامه‌ها که به یکی از تلامذهٔ وی نوشته، امام شهید را هدف اهانت و هتک احترام قرار می‌دهد، و مولوی غلام غوث خان بیخبر که دوست مشترک آن دو بوده، چون به‌این رویهٔ غالب معترض شد، او منکر قضیه گردید. حال آنکه دو مکتوب به نام ذکا که مشعر بر توهین و تحقیر امام شهید است، در مجموعهٔ مکتوبات غالب مطبوعه به نام ذکا وجود دارد.

این فقط اندکی از تتبعات و تحقیقات جناب قاضی در زمینهٔ ادبیّات فارسی است که من آن را مورد مطالعه قرار داده‌ام و الّا مقدار پژوهشهای جناب قاضی آن قدر زیاد است

که احاطه بر آنها در یک مقاله میسر نیست.

در پایان، جمله‌ای از کتابدار نامی، جناب عابد رضا بیدار، رئیس اسبق کتابخانهٔ خدابخش به یادم آمد که ایشان ارزیابی تألیفات جناب قاضی بیان کرده‌اند و به عنوان حسن ختام مقاله یادآور می‌شوم: "جناب قاضی تا آخرین لمحهٔ حیات خود، حق‌گو، حق شنو، حق نگر و حق نگار بودند".

***



حکیم خاقانی شروانی
به قلم مولانا ابوالکلام آزاد[1]

ترجمه: شعیب اعظمی*

اگرچه تذکره‌های سخنوران فارس به زبان فارسی بسیار نوشته شده است و هر تذکره نویسی احوال بیشتر مشاهیر سخنوران را آورده، ولی حقیقت این است که اطلاق جامعیّت بر یکی از این تذکره‌ها هم نمی‌توان کرد. در هند آزاد بلگرامی[2]، خزانهٔ عامره را به جانفشانی بسیار نوشته و ادّعا کرده بود که کم و بیش احوال همهٔ سخنوران فارس در آن جمع آوری شده است؛ ولی بینندگان و خوانندگان آن را دیدند و خواندند و بجز احوال شعرای شهیر، چیزی دیگر نیافتند. و این ادعا فقط از آزاد نیست، بلکه همهٔ تذکره‌ها به همین کیفیت است. در اعصار متأخر علّامه هدایت[3] یک تذکره حجیم به نام مجمع الفصحا را در ایران ترتیب داد و به چاپ هم رساند. ما آن را نیز از اوّل تا آخر دیدیم و احوال بسیاری از شعرا به نظر نیامد. این کیفیت تذکره‌های فارسی است. زبان اُردوی معلّیٰ نیز سالیان سال از تذکرهٔ شعرای خود محروم بود تا آنکه استاد محمّد حسین آزاد با نوشتن تذکره آب حیات به این محرومیت پایان داد. ما این احوال را دیده و بنای یک تذکرة الشعرا را انداخته‌ایم و سعی کرده‌ایم که در آن، مزه و لذّت جامعیت

۱- منبع: ۲۲ فوریهٔ ۱۹۵۸ م.

*- استاد بازنشستهٔ فارسی جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیّه، دهلی نو.

۲- آزاد بلگرامی، حسان الهند (م. ۲۱ ذیقعده ۱۲۰۰ ه‍/۱۵ سپتامبر ۱۷۸۶ م).

۳- رضاقلی هدایت (م. به گمان غالب ۱۲۸۴ ه‍).

آورده شود و آن روش و طرز قدیم را ترک کرده، به طریق سوانح نگاری، و با استناد به تذکره‌های مختلف به نوشتن احوال سخنوران بپردازیم. حال از جلد اوّل آن که تألیف شده است، به طور مثال زندگانی حکیم افضل‌الدّین خاقانی به مطالعه کنندگان تقدیم می‌شود[1]:

ز دیوان ازل منشور کاوّل در میان آمد   امیری جمله را دادند سلطانی به خاقانی
برای حجت معنی براهینی پدید آمد   ز پشت آزر صنعت علی نجار شروانی

امروز ما احوال افصح الشعرا، اشعرالشعرا را درج می‌کنیم که شهباز بلند پرواز چرخ فصاحت و شیر دلیر نیستان بلاغت بود که نه فقط در شعر پارسی روح فصاحت و بلاغت دمید، بلکه آن را در بوتهٔ خیال نازک داخل کرده، آنچنان از کدورتها پاک کرد که بر درخشندگی آن صدها نگاه متوقف شد.

اسم این شیر بیشه بلاغت، حکیم افضل‌الدّین ابراهیم بن علی النجار شروانی است. مولد و موطن اصلی او بیلقان است، ولی بر بنای اقامت زیاد در شروان، به آنجا منسوب گشت. وی معاصر رشیدالدّین وطواط و اثیر و ظهیر و فخرالدّین و کمال‌الدّین است که به سبب کمال خود، بر همگنان تفوق جست. با وجود تحقیق و تجسّس بسیار تاریخ تولّد او معلوم نگشت. تذکرهٔ مرآة الخیال، آتش کده، تذکرهٔ مجمع الفضلا، کلام مقبول، یادگار ناظم وغیره همه را دیدیم، ولی چیزی نیافتیم. از مجمع الفصحا طبع ایران تألیف علامه فخرالمتأخرین، رضا قلی هدایت، فقط اینقدر نشان یافته می‌شود که در اوایل قرن پنجم، این ستارهٔ درخشان صبح صادق بر آسمان نمودار گشت و برای اهل عجم نیّر اعظم شده، درخشید؛ بگونه‌ای که روشنایی‌اش نه فقط مشرق را روشن ساخت، بلکه تشعشع آن، چشمان اهل غرب را نیز روشن کرد.

پیشهٔ پدر هنرمند وی، چنانکه از نام او بر می‌آید، نجّاری بود. شگفت آور خواهد بود که نجاری شغل آبا و اجداد وی بوده باشد، ولی راجع به آن همهٔ تذکره نویسان

۱- ابوالکلام آزاد دهلوی از کلکته.



خاموشی گزینند.

چون قهرمان ما، به سن بلوغ رسید، پس از تحصیلات علوم لازم به خدمت پدر همسر خویش، ابوالعلای گنجوی، حضور یافته، به تحصیل علوم ادبیه و حکمیه مشغول شد. موافقت طبع و رسایی ذهن وی سبب شد که روز و شب و به سرعت پیشرفت کرد و در مدّت کمی به دریایی از فضل و کمال مبدّل شد.

در آن زمان بازار سخنوری به‌گرم‌ترین درجه رسیده بود و درمیان همه علوم، شعر سرودن افضل‌ترین شغل شمرده می‌شد. فردوسی و شاهنامه‌اش، حکایتهای محمود غزنوی و بارگاه او در آن وقت چنان مشهور بود که حکایت غالب[1] و ذوق[2] و مرحوم بهادر شاه[3] ـ چنانکه حکایتهای آنان معروف است و بینندگان آن تا امروز در قید حیات‌اند.

در هر صورت در چنین دوره‌ای که اقبال دین اسلام به نصف‌النهار رسیده بود و دوران به‌کام سلسله سلاجقه بود و بر آن خانواده عالیشأن، فن شعرگویی فرمانروایی می‌کرد، قهرمان نامور ما علم و فضل تحصیل کرد و از علامه ابوالعلای گنجوی اکتساب فیضان کرد و بعد از فارغ شدن از کتب درسیه، راغب به شعرگویی شد که زمانه مستعد آن بود و در آن سودا، هر خویش و بیگانه سرمست دیده می‌شد.

استاد با کمال وی نیز چون دید که دانشجویش جوان است و شوخ طبع و هوش سرشاری وی نشان می‌دهد که در پردهٔ سخنوری شکل و رنگ خود را خواهد نمود، گاهی در هجوگویی کسی از صاحب کمالان خواهد بود، گاهی خانهٔ زاهدان خشک را خراب خواهد کرد، گاهی در تمسخر واعظان، ناصحان و عاشقان پوست از مو بیرون

۱- اسدالله خان غالب (م: ۲ ذیقعده ۱۲۸۵ ه/۱۵ فوریهٔ ۱۸۶۹ م).

۲- شیخ محمّد ابراهیم ذوق (م: ۲۴ صفر ۱۲۷۱ ه/۱۶ نوامبر ۱۸۵۴ م).

۳- بهادر شاه ثانی ظفر (م: در رنگون جمعه ۱۴ جمادی‌الاوّل ۱۲۷۹ ه/۷ نوامبر ۱۸۶۲ م)

خواهد آورد، پس دانست استعداد خداداد را باز داشتن غیرممکن است و در مقابل دریای روان اگر چیزی مانع شود، نتیجه‌اش بد است، بهتر این دید که گرایش وی به سوی آن هنر و فن بیشتر کرده شود.

پهلوان سخنور ما، چون اشارهٔ استاد مشفق خود دید، بهانهٔ خوبی یافت. فی الفور «حقایقی» تخلّص اختیار کرده، چند ابیات سروده و از سخنور شهیر آن زمان «فلکی» سند شاگردی گرفته و شروع به شعرگویی کرد.

مناسبت طبع با سخنوری

اگرچه آتش شعرگویی در مزاج او از قبل وجود می‌داشت، ولی به سبب مشاغل درسیه، این میل شعرگفتن تا مدّتی نهفته ماند. چون از تحصیلات فارغ شد و موافقت استاد را نیز دید، آتش شوق به شکل شعلهٔ طور تیزتر گردید و در خلال حرارت آن، بهار گلزار ابراهیمی وزیدن گرفت. بس گلهای تر و تازه، خوش رنگ و خوش نما، از بوی دلاویز خود، سراسر ملک سخن را معطّر کرد. او از زبان خود، هواخواهان گلشن سخن را خطاب کرده، گفت: "ای هواخواهان گلشن سخن بیایید بیایید و لذّت بهار بی‌خزان من ببرید".

چون این شهرت سخن، عالمگیر شد و مردم از کمالاتش آگاهی یافتند، غلغلهٔ کمالات او به‌گوش شاهان نامور خاندان سلجوقی که قدردانان سخن بودند، بالخاصه خاقان کبیر منوچهر آلپ ارسلان سلجوق، شاه شیروان رسید، توجه او را جلب کرد. شاعر نیز این توجّه را غنیمت شمرده، چند قصاید مدحیّه سروده، به دربار خاقان کبیر روی آورد و قصاید را نثار ممدوح گرداند. دولت اقبال دستگیری نمود و قسمت باوری کرد. نتیجه معلوم بود و این که در دربار سلجوقی همان رسوخ را یافت که فردوسی در دربار محمود یا ابوالفضل در دربار اکبری داشت، بلکه بیشتر از آن.

بدیهی است که خاقانی یک دنیا شهرت و کیفیت فردوسی و محمود را شنیده و برای خود آرزو می‌کرد که چون فردوسی باشد و مانند محمود قدردانی داشته باشد،



ولی با نگاه به مرتبهٔ خود شاید به این نتیجه رسیده بود که چنین فکر ناممکنی فقط قلبش را خوشحال می‌کند؛ ولی قضا و قدر یاری نمود و معلوم شد که این موفقیت فقط موقوف بر محمود و فردوسی نیست؛ پس هر چند دوره و زمانه قدر ناشناس باشد، یک فردوسی و محمود را می‌توان بوجود آورد.

تخلّص خاقانی از دربار اعطا می‌شود

خاقانی روز و شب قصاید مدحیه نظم کرد و در صلهٔ آن هزار پول عطا می‌یافت. چنانکه به دربار خاقان کبیر مقرّر بود که در عوض یک قصیده هزار درهم داده شود ،گذشته از زر و جواهر!!!

چنانکه گفته آمد، پهلوان سخن ما در ابتدا متخلّص به «حقایقی» بود ولی شاه خاقان کبیر در گواهی عنایت بی غایت ویژهٔ خود، به او تخلّص «خاقانی» عطا کرد. قضا و قدر صدا کرد، یعنی اینکه شما پادشاه و خاقان ملک سخن هستید.

غرور و بی‌ادبی

قاعده است که همراه کمال، غرور نیز آید. بالخاصّه این خاصّهٔ فن شعر است که هر جایی کمال بیاید، همانجا بدبختانه غرور نیز می‌آید. میر[1] و سودا[2] نیز به همین حال بودند. بدبختانه در دل خاقانی نیز غرور جا گرفت که ما همانیم که در قبول سخن، همه کمتر از ما هستند و ما را در دربار عظمتی است که عالیترین عامل یا حاکم دولت ندارد. این خیال خام در دل جا یافته و رفتار خاقانی به رنگ دگر مبدّل شد و چنان شد که هر کس را از نظر خود انداخت. قبل از همه اوّل با استاد بزرگ خود علّامه ابوالعلای گنجوی دست و پنجه نرم کرد. تا آنجا که هجو استاد خود را نوشت و اگرچه از آن سو هم اینکار شد، ولی زیادتی این سو در میان عوام‌النّاس مشهور شد.

۱- میر محمّد تقی (م: ۲۰ سپتامبر ۱۸۱۰ م) دهلی هند.

۲- میرزا محمّد رفیع سودا (م: ۴ رجب ۱۱۹۵ ه/۲۶ ژوئن ۱۷۸۱ م) لکهنو هند.

هواخواهان خاقانی می‌گویند که اوّل از طرف ابوالعلا گنجوی، نزاع شروع شد؛ ولی در این مورد اختلاف است و اگر هم ما بپذیریم، ولی خاقانی شاگرد او بود و نمی‌بایست هرگز هجو استاد گوید. ابوالعلا شخصی بود که خاقانی را او خاقانی کرد و او را از زمان کودکی درس داده به فراغت رسانید. آن همه علوم درسیه که در خدمتش و از دهان و زبانش، خاقانی درس گرفته، آن خدمت ابوالعلایی و زبان ابوالعلایی بود. ابوالعلا به خاقانی دفترها آموخته و درس داده بود و خاقانی سزاوار بود که احترام استاد می‌کرد و در حق استاد بد زبانی نمی‌کرد.

چون خاقانی به حدّ سن و سال پیری رسید، به اعتبار این سن و سال زیاد و به سبب تقاضای عمر به رنگ دگر آمد. در طبیعت او دریایی از معارف و حقیقت موج زن بود. نکته این است که آخرین پلّهٔ کمال شاعری، عشق حقیقی و خیالات لذّت صوفیانه است. سخنان عشق مجازی در شعر زیاد می‌آید. چنانکه گفته‌اند، «المجاز قنطرة الحقیقة». اگر ترجمهٔ روان این جمله را می‌خواهید که ببیند ـ و آن هم در شعر ـ باید که شعر زیر آزاد ـ راقم الحروف ـ که به زبان اردوست بخوانید:

ترجمه: از عشق مجازی، وصال محبوب حقیقی میسر می‌شود. با این سود عشق، زیان هم همراه است.

بیشترین قسمت زندگانی گرانمایه خاقانی در عشق مجازی و محبّت دروغ بسر شده بود. دلش گفت، سراسر عمر در ذکر و پرستش عشق مجازی و دروغ گزاردم. چنانچه این آخرین قسمت زندگانی را در مشغلهٔ عشق حقیقی بسپرم، بهتر است. همین خیال شعرا را به حقایق و معارف می‌رساند و در کلام آن مرحله یک لذّت خاص است که گاهی به نام لسان الغیب و گاهی اسرارالغیب تعبیر می‌شود. چنانچه سعدی، حافظ، جامی، خسرو، نظامی گنجوی و دیگران هم سخنانی در باب عشق حقیقی و محبّت الهی گفته‌اند.

آخرالامر بر خاقانی هم همین حال عارض گشت و همین خیال غالب آمد؛ چنانچه در نتیجهٔ افکار متصوفانه، اشعاری رنگین و لبریز از حقیقت سرود که از علاقه به عشق



حقیقی حکایت می‌کرد. ولی مشکلی افتاد و آن این که وقتی که وی مدح اهل دولت و دروغ سراییدن را ترک گفت، این رنگ برای ایشان خوش نبود و خود او نیز ادامهٔ اشتغال سابق را نمی‌خواست.

گرفتاری

غرض اینکه از همین خیال، خاقانی از ممدوح خود، خاقان کبیر اجازه مرخّص شدن خواست، امّا خاقان نپذیرفت. چون خاقانی ناموفق شد، راه دگر اختیار کرد و خواست که بدون اجازه پنهانی فرارکند. روزی فرصت را غنیمت شمرده از آن دربار فرارکرد و به شهر بیلقان که موطن اصلی او بود، رسید و شکرانه بجا آورد که از صحبت اهل دولت رهایی یافته است. همین که عاملان شاهی با خبر شدند، او را اسیر کردند و دوباره به دربار خاقان کبیر رسانیدند.

غضب سلطانی به شکل قید و بند نازل شد و در نهایت حکیم افضل‌الدّین خاقانی در قلعهٔ شاه زندانی گشت.

ماهها در زندان گذشت و شاعر به شدّت سراسیمه بود. در این تنهایی رفیق دیرینه‌اش که او را غمخواری می‌کرد، هنر شاعری او بود و با این مشغله خود را مشغول می‌داشت و دلداری می‌داد؛ چنانچه نظمی عجیب و پُرلطف سرود و قصیده‌ای نظم کرد که لیاقت علمی و وسعت معلومات و قدرت کلام او از آن ظاهر می‌شود و در آن، اصطلاحات آتش پرستان و احوال دین زردتشتی و غیره به نظم درآمده است. هفت ماه در قید و بند گذرانید و مثل فردوسی در منتهای سختی بود.

رهایی

همین که قصیدهٔ یاد شده از نظر خاقان گذشت، فکر کرد که چنین شاعر باکمالی چرا در قید باشد؟ حکم کرد که فی الفور از قید آزاد کرده شود. خاقانی پس از شنیدن اخبار پُرمسرّت آزادی در جامهٔ خود نگنجید و چون رها شد به عبادت خداوند تعالی و ریاضت مشغول شد. فکرکرد که نتیجهٔ خدمت سلاطین را دیدی، اکنون بیا و خدمت

خدای متعال که شاه شاهان و شاه حقیقی است بکن تا نتیجه‌اش در عاقبت بکار آید.

زهد و ریاضت

خاقانی در زهد و ریاضت چندان کمالات بهم رسانید که صفت شعرگویی کاملاً معدوم شد و فکر و خیال او در صحنهٔ ولایت و تقدّس مثل نظامی و رومی بظهور آمد. چنانکه در زمینهٔ شعرگویی سکّهٔ کمال شعر خود را در سینه خلایق مهرکرده بود، اکنون مُهر بزرگی خویش بر دلهای مردم ثبت‌کرده و اولیای کاملین او را یکی از اولیای کاملین به شمار می‌آورند؛ چنانکه عارف کامل حضرت عبدالرّحمٰن جامی ـ قدّس سرّه ـ در کتاب نفحات الانس[1] خود، او را در زمرهٔ اولیا به‌شمار آورده است و بعد از ثنا و تعریف بسیار از او یک دو بیت او را نقل کرده است که از آن بوی عشق حقیقی می‌آید.

حج

خاقانی اشتیاق فریضهٔ حج، و زیارت مکّه و مدینه بهم رسانید. در راه حجاز قصیده‌ای خوب و دلنشین سروده که مطلعش این است:

سرحد بادیه است روان باش بر سرش　　　تریاق روح کن ز نسیم معطّرش

از این مقامات متبرکه فیوض باطنی گرفته، مراجعت به مولد خویش کرد و سرمایهٔ کمالات ظاهری و باطنی و قصاید خود باقی داشته، نعمت بقایی دایمی به دست آورد. این حکیم فاضل در سال ۵۹۴ هجری در شهر تبریز وفات یافت و در محلّهٔ سرخاب این شهر مدفون شد. در حوالی گور خاقانی، آرامگاه جاودانی دیگر شعرا هم است. از آن جمله مزار ظهیر فاریابی و چند شاعر دیگر که باعث رونق آن مکان است و به همین سبب این منطقه را «مقبرة الشعراء» نامیده‌اند.



۱- ماهنامهٔ مخزن لاهور بابت ماه اوت ۱۹۰۲ م، ج ۳، شمارهٔ ۵

مخزن الاسرار سلطانی معروف به رقعات بیگمات

زیب النساء حیدر*

به هنگام مطالعه و بررسی فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ شرقی آصفیه، نسخه‌ای به نام مخزن الاسرار سلطانی معروف به رقعات بیگمات (همسران) نظرم را جلب کرد و در صدد برآمدم که آن را معرّفی کنم. به احتمال زیاد سال تألیف کتاب ۱۳۱۹ هجری است. مؤلّف کتاب محمّد امتیاز علی خان متخلّص به «نجیب»، پسر جناب مولوی محمّد رستم علی خان متخلّص به «ادیب» ساکن فرخ‌آباد محلّهٔ گری گنته است. مؤلّف در مقدّمه نوشته است که پدرش دارای مقداری کاغذ نوشته‌های قدیمی است که آن را گوشه‌ای از خانه گذاشته است. وی در میان این اوراق، به کاغذهای پراکنده‌ای که حاوی مکاتبات محبّت‌آمیز واجد علی شاه با همسران او است، برخورده و به سبب جالب بودن موضوع، بر آن شده که آنها را به صورت کتابی مرتب کند تا اهل ذوق از خواندن آنها لذّت ببرند. این کتاب به خط روشن نستعلیق نوشته شده و حاوی نامه‌هایی است که بیگمات (زنان) واجد علی شاه، خطاب به وی به کلکته فرستاده‌اند.

شهزاده میرزا محمّد واجد علی خان بهادر در ۱۰ ذیقعده سال ۱۲۳۸/۲۰ ژوئیه ۱۸۲۳ م تولّد یافت. پدر بزرگش او را به خطاب ناظم‌الدّوله خورشید حشمت سرفراز کرد. وی مانند دیگر شاهزادگان تعلیم و تربیت یافت. استاد او امین‌الدّوله امداد حسن خان برد. وی از بیست تا بیست و پنج سالگی عنوان ولیعهدیِ پدر خود، امجد علی خان

---

* - استاد بازنشستهٔ فارسی دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد.

قلمدانی شاهی انجام می‌داد.

واجد علی شاه در ۲۶ صفر ۱۲۶۳ ‎/‎۱۳ فوریهٔ ۱۸۴۷م بر تخت شاهی اوده تکیه زد. شیوهٔ او در سلطنت ـ برخلاف رسم و راه گذشته ـ انصاف و عدالت و رعایت حال رعایا و انسان دوستی بود. وی اصلاحاتی اساسی انجام داد و از جمله به سروسامان دادن به لشکر پرداخت. امّا این اصلاحات به مذاق انگلیسیها خوش نیامده، بالاخره او را پس از نه سال پادشاهی معزول کردند و خود در فوریهٔ ۱۸۵۶ م اختیار دولت اوده را در دست گرفتند و او را مجبور به اقامت در کلکته کردند. واجد علی شاه به مدّت سی و دو سال در تبعید بسربُرد و در شصت و پنج سالگی بدورد حیات گفت. واجد علی شاه فردی صاحب فضل و کمال بود و در موضوعات گوناگون حدود صد کتاب به زبانهای فارسی و اردو نوشت. او انسانی، اهل معاشرت، متواضع و بخشنده و دلسوز بود و به بیچارگان توجّه داشت و رفتارش با رعایا بسیار صمیمانه بود. هیچگاه لفظ ناسزا از دهان او بیرون نیامد. او متّقی بود و پای‌بند نماز و روزه. در علم موسیقی هم چند رساله نوشت. همچنین کار وی از نظر نمایشنامه نویسی و کارگردانی صحنه نیز درخور توجّه بود.

زبان این نامه‌ها اردو ریخته است. خود واجد علی شاه معروف به جان عالم از شاعری نیز بهره داشت و زنان او هم از خواندن و نوشتن کاملاً آگاهی داشتند. زنان واجد علی شاه در این نامه‌ها پریشانی احوال و اضطراب درون خود را چنان بیان می‌کنند که خوانندگان از خواندن آن نامه‌ها بسیار متأثر می‌شوند. بطور مثال در واقعهٔ غدر[1] ایشان را مجبور کردند که از خانه‌هایشان در حالت گرسنگی و برهنگی بیرون بیایند. شرح تمام این حالات در نامه‌ها و اشعار این زنان منعکس است. این نامه‌ها از نظر زبان و محاورهٔ اردو جالب و درخور توجّه هستند. واجد علی شاه هم در جواب نامه‌های زنان، دردهای دل، مشکلات سفر و اوضاع خود را بطور دقیق و راست بیان می‌کند. طرز بیان او نیز

۱- اشاره به حرکتی که در سال ۱۸۵۷ م در هند علیه انگلیسیها به وجود آمده بود.

دل‌انگیز و بیدارکنندهٔ وجدانِ درونی خواننده است؛ بطوری که بیان این احساسات، آنطور که باید و شاید در قالب این الفاظ ممکن نیست.

مصنّف، این کتاب را به دو بخش تقسیم می‌کند. بخش اوّل دارای ۱۴ نامه از بیگمات (زنان) است که به نام جان عالم، واجد علی شاه، نوشته شده و بخش دوّم نامه‌های جان عالم است که در جواب نامه‌های همسرانش نوشته شده است. این کتاب در تاریخ یازدهم آوریل سال ۱۹۰۲ میلادی تدوین یافته است. نام زنان جان عالم به شرح زیر است:

حور بیگم، شیدا بیگم، فاطمه بیگم، فرخنده بیگم، دلپذیر بیگم، نواب مهدی بیگم، منوّر بیگم، کنیز فاطمه، نواب وزیر صاحبه، نواب امراه بیگم (امراه محل)، نواب مناجان صاحبه، نوروزی بیگم.

در نامه‌ای به تاریخ ۲۴ رجب ۱۲۷۳ هجری که نواب مهدی بیگم نوشته، از واجد علی به عنوان نمونه با این القاب یاد شده است: "قمری سرو بستان محبّت، طوطی شکرستان مودت، آفتاب آسمان کرم، حضرت جان عالم، زیدالله حسن الحانه".

آنگاه او شرح حال فراق و جدایی خود را بیان کرده است: "در فرقت شما بیمار شده‌ام و از زندگی بیزار. امر تقدیر از دست ما بیرون است. ناچار هستم و هیچ چاره‌ای ندارم. سینهٔ من از غم مالا مال و هر لحظه به فکر شما هستم. می‌خواهم که شعر بگویم ولی قادر به گفتن آن نیستم و نمی‌توانم خاموش هم باشم. انقلاب شگفتی پیش آمد که مرغ دل را به سیخ غم کباب کرد. صیاد محبّت شما پرندهٔ هوش مرا اسیر کرد".

در آغاز نامهٔ منوّر بیگم؛ اینطور آمده است: "چراغ دودمان خیر و سعادت، شمع شبستان محبّت و صداقت، اختر آسمان کرم، حضرت جان عالم زیدالله نور جماله". تاریخ این نامه ۱۲۷۳ هجری است. جان عالم در جواب نامه نوشته است: "هر فقره نامهٔ شما گوهر شاهوار است و تسکین بخش دل بی‌قرار". در آخر نامه خود را «جانانه جان عالم» خوانده است.

نامهٔ فرخنده محل به تاریخ سوّم شعبان ۱۲۷۳ هجری است. او جان عالم را اینطور خطاب کرده است: "ای گل بستان محبوبی، تازگی بخش گلشن خوبی، گوهر بحر علم و فضل و کمال، اختر آسمان حسن و جمال، جان عالم، فضل خدا همواره با شما باشد". در قسمت دیگری از این نامه چنین آمده است: "اگر شما به فضل خدا به سلامتی اینجا بیایید، عید من آن روز است. همه رعایا شاد می‌شوند و بندیان غم از قید اندرون آزاد می‌گردند. قبلاً هر هفته یک نامه از شما می‌رسید و طبیعت درون مرا شاد می‌کرد، امّا چند وقت است که شما مرا فراموش کرده‌اید و دل من از این غم ملول شده است".

در قسمت آغازین نامهٔ کنیز فاطمه به جان عالم آمده است: "تازگی بخش گلهای محبّت بوستان مودت، واقع درد و الم، نوّاب جان عالم زیدالله عشقه". سپس او از حال جدایی و رسیدن نامهٔ جان عالم می‌نگارد: "سبحان الله چه مضامین گوناگون خوبی بود که از بوی خوش آن مضامین دماغ معطّر شد و سینه از خوشی همچون باغ گشاده گشت و برای دو ساعت هیجان دل من گم شده و از بوی خوش آن مضامین دل معطّر شد، امّا جان از فراق تو بر لب رسیده و نرگس چشمانم حیران است".

در آغاز نامهٔ نوّاب وزیر صاحبه چنین آمده است: "بیان شوق چنین است، سرو روان باغ جهان، داور محبوبان دوران، اختر آسمان کرم حضرت جان عالم زیدالله نور حسنه". پس از آن حال فراق خود را اینطور نوشته است: "چشم من از جدایی شما طوفانی شده است. حال من عجب پریشان شده است. من در فراق شما آب و غذا هم نمی‌خورم و از ابر غم تو توان بدن من گم شده است".

در آغاز این نسخهٔ خطّی، نامهٔ حور بیگم به نام سلطان عالم است. در این نامه بدین صورت به جان عالم خطاب شده: "جهاندار کشور خوبرویی، شهریار اقلیم نیکویی، سلطان ملکین و جمال، خسرو ماه خلوتیان، شیرین مقال ضیاء امروز، چهره حور و پری، نورافزا رخسار دلبری، شهنشاه گیتی ستان، خاقان از حال مشتاقان بی‌غم، جان عالم سلامت باشد". در این نامه حالات جدایی خود را بیان کرده و رسید نامهٔ جان عالم را

نوشته است. بعد از آن حالات خود را اینطور بیان می‌کند: "کسی گفته بود که وقتی نامه آمد، من از جوش شوق شما دراز شدم و در دل آرزوی نامه شما را دارم. پرسیدم کجاست کجاست؟ دل مشتاق من به لب رسید. از گوش من پرده برداشته شد. وقتی که مضامین را خواندم دل من شاد شد و برای دو سه روز در بدن من طاقت آمد، وحشت کم شد و دیدن نامهٔ شما مرا تسکین داد. پس از مدّتی بیقراری من تسکین و آرامش یافته، غزل بر زبانم آمد که بیتی از آن چنین است: ای محبوب من اعتبار شما مانند زندگانی است. اینکه شما می‌آیید یا نمی‌آیید، من اختیار آن ندارم. کاغذ به انتها رسید و از چشم قلم اشک سرازیر و یک یک حروف مانند مشتاقان یکدیگر را در آغوش گرفته‌اند و دعای خیر برای تو می‌کنند. آخر قلم از دست افتاد، نامه به پایان رسید. انجام نامهٔ من دیوانه اینطور شد".

نامهٔ رشیدالنسا بیگم به تاریخ ۴ رجب ۱۲۷۳ هجری است. در این نامه جان عالم را اینطور مخاطب ساخته: "اختر برج وفا، گوهر درج صفا، خسرو سینه پرغم، حضرت جان عالم زادالله". در این نامه هم، غم جدایی را به رشتهٔ تحریر درآمده است: "الان حال من اینطور است که از پیش آمدهای زندگی به تنگ آمده‌ام. چهره‌ام زرد شده. دلم به غم نشسته. گاه‌گاه به سر و سینه می‌زنم. زندگی برایم سخت دشوار شده. تب کرده‌ام. خفقان وجودم را فراگرفته و از فرقت شما مشرف به موت هستم. خدا شما را به زودی به اینجا برساند. اگر شما نمی‌آیید من به آنجا بیایم". به همراه این نامه شعری ارسال کرده که مطلع آن چنین است: "وقتی که شما از اینجا رفتید مه لقای من، اختر[1] شاه من در گردش آمد".

در نامه فاطمهٔ بیگم، القاب جان عالم اینطور نوشته شده: "غواص دریای چه دانی، مصلح حکم همدانی، اختر اوج چشم، حضرت سلطان عالم، زیدالله". بعد احوال جدایی خود را چنین نوشته است: "همهٔ شهر خاموش است و هر خانه ویرانه است. تقدیر

۱- «اختر» تخلّص واجد علی شاه است.

کارساز نیست، و دریای غم طوفانی است؛ و در دریای جهان، من مانند یک حباب رو به فنا هستم و از آتش فراق شعلهٔ آه من بلند است و خنجر عشق بر دل پروانه رسیده».

در آغاز نامهٔ امراء بیگم، به تاریخ ۶ شعبان ۱۲۷۳ هجری خطاب به واجد علی شاه چنین آمده است: «طوطی رنگین بیان، بلبل هزار داستان، مرهم زخم درد و الم، جان عالم». بعد گله از نرسیدن نامه جان عالم کرده و به درگاه خدا دعا کرده: «زود شما به اینجا برگردید و ملاقات دست دهد».

در آغاز نامهٔ مناجان صاحبه به تاریخ ۷ شعبان ۱۲۸۳ هجری، خطاب به جان عالم چنین آمده است: «شهرهٔ آفاق، راحت جان عشاق، اسوهٔ اخلاق، مرهم زخم فراق، یوسف جمال، انیس و همدم، جان عالم، زیدالله». رسید نامه به دست کتاب‌الدّوله آمده در ثبت است و نوشته‌اند: «جسم بی‌جان من با دیدن نامهٔ شما زنده شد و دل من کم کم تسکین یافت. امّا عجب این است که شما گله از نرسیدن نامه کرده‌اید. من همواره به دست خود به شما نامه نوشتم، امّا از طرف شما جواب نمی‌آید. اگر شما ماهی یکبار نامه می‌نوشتید آن نامه پس از ۱۵ روز به من می‌رسید و اگر نامه نمی‌رسید دل من مشوش می‌شد. اگر شما مرا دوست دارید، چرا اینطور نسبت به من بی‌محبّت هستید؟»

در ابتدای نامهٔ نواب امراء محل چنین آمده است: «جان جهان، سلمان زمان، سلطان انسان، یوسف دوران، عیسای امراض الم، جان عالم، اختر رخشیدهٔ برج محبّت، گوهر تابندهٔ درج مودت. من شما را بسیار دوست دارم. مکتوب شما که بسیار دلپذیر است به وسیلهٔ یوسف علی بهادر رسید و خانهٔ امید مرا روشن کرد. برآورندهٔ حاجات که حکیم مطلق است و فضل و کرم او بر حق است، او بر شما نگاه رحمت دارد و دوباره شما را پادشاه می‌گرداند. او به بندگان خود کمک می‌کند. خداوند آرزوی شما را برآورده کند تا چهرهٔ شما باز ببینم».

در آغاز نامهٔ مناجان صاحبه به تاریخ ۱۱ شوّال ۱۲۷۳ هجری خطاب به جان عالم آمده است: «غیرت ماه و مشتری، سرور دلهای پرغم، سلطان عالم، بلکه جان عالم،



ادام‌الله بقائهم" رسید نامه هم نوشته و احوال خود را اینطور بیان نموده است: "اکنون خنجر غم بر دل من فرودآمده. من در جدایی شما بی‌قرار و جان من بر لب رسیده است. به خدا دعا می‌کنم که شما ۱۳۰ سال به سلامت عمر کنید".

بخش دوّم این کتاب نامه‌های واجد علی شاه به نام همسرانش است. به شیدا بیگم اینطور خطاب کرده: "شیدای جان عالم شیدا بیگم صاحبه، زاد محبّته" وگاه "شیدا بیگم صاحبه زاد حسنه" نوشته. در نامهٔ اوّل این بخش که به تاریخ ۲۱ رجب ۱۲۷۲ هجری نوشته شده، چنین آمده است: "نامهٔ شما به وسیلهٔ نجم‌الدّوله و نامهٔ دیگر به وسیلهٔ کنزالدّوله مانند خورشید رسید. این نامه پر از لطیفه‌های گوناگون و دارای اشعاری دلپذیر است. هر مصرع نظم آن دل مرا بیتاب می‌کند. الان که دل من ناامید و ناراحت است و بیماری هجر درمان‌پذیر نیست، همه وقت به یاد شما هستم و به شما تأکید می‌کنم که فوری پاسخ نامهٔ مرا بدهید".

این نامه‌ها یکی از بهترین نمونه‌های انشاپردازی است. زبان نامه‌ها روان و به خط شکسته است. با وجود اینکه مضامین عاشقانه هم دارد، هیچ جا ابتذال در آن دیده نمی‌شود و از دایرهٔ اخلاق خارج نیست. با خواندن این نامه‌ها این مطلب آشکار می‌شود که زنان واجد علی شاه نه تنها زبان اردو می‌دانستند بلکه در زبان عربی و فارسی هم دست داشتند و به مکالمات روز مرّه و محاورات آشنا بودند. زبان این نامه‌ها از بهترین نمونه‌های ادب ریخته (اردو) و مقفیٰ و مسجّع است.

***

انجب: شاعر فارسی از اندلس در هند

شریف حسین قاسمی*

شعرا و ادبا و عرفا و حتّی تاجرانِ ایرانی که در مقاطع مختلف تاریخ به هند می‌آمده‌اند، در حقیقت سفرای فرهنگی ایران در کشور بزرگ و قدیمی هند بوده‌اند. طبیعی است که این گونه افراد در جامعهٔ هند دوستانی داشتند که با آنها محشور بودند و ضمناً دربارهٔ احوال کشور خود، مردمان و دیدنی‌ها و شنیدنی‌های آنجا به دوستانِ هندی خود اطلاعاتی می‌دادند. شعرایی که از نقاط مختلف ایران به هند آمدند، در آثار خود اشاره‌هایی به زادگاه خود نموده‌اند و خصوصیاتِ آنها را متذکّر شده‌اند. همچنین هندیها هم از ایران دیدن می‌کردند و بعضی از آنها سفرنامه‌هایی را تألیف‌کرده و جامعه و فرهنگِ ایران را به هم وطنان خود معرّفی کرده‌اند. در اثر این رفت و آمدها و نگارش این گونه آثار به فارسی و اردو در قرونِ میانه، ایران و فرهنگ ایران در هند بیشتر از دیگر فرهنگهای بیگانه شناخته شده بود.

در طی قرون میانه، هند و ایران روابطی حسنه ـ به ویژه در زمینهٔ فرهنگی ـ برقرار کرده بودند و صاحب ذوقان ایرانی به تعدادِ زیاد و به علل مختلف به هند روی می‌آوردند و از وضعِ مساعد و رو به رشد صاحبانِ علم و هنر در هند بهره می‌بردند. میرزا محمّد ربیع انجب مغربی یکی از شعرای فارسی است که در قرنِ هجدهم میلادی از اصفهان به هند آمد و در دهلی سکنا گزید. احوال و شرح زندگی این شاعر فاسی‌گوی به نظر من

---

* - استاد فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

جالب توجّه و گفتنی و شنیدنی است.

خانوادهٔ انجب از ایران به اندلس (اسپانیا) رفته بود. انجب در همانجا متولّد شد و در کودکی به اصفهان آمد و بعدها به هند مهاجرت کرد. از اینجا می‌توان پی‌برد که بعضی از خانواده‌های ایرانی در مقطع‌های مختلف حکومت مسلمانها در اسپانیا، به آنجا می‌رفتند و در آن قسمت از اروپا در سرنوشت مسلمانان سهیم و شریک می‌شدند.

سه نفر از تذکره‌نگارانِ هند با انجب ملاقات کرده و احوال زندگی او را در تذکره‌های خود به نگارش آورده‌اند. یکی از آنها کِشَنْ چند اخلاص است که در عهد حکومت احمد شاه تیموری (۷-۱۱۶۱ه‍/۵۴-۱۷۴۸م) فوت‌کرد. وی یک تذکرهٔ شعرای فارسی‌گوی به نام همیشه بهار را در سال ۱۱۳۶ه‍/۱۷۲۴م به تکمیل رساند[1]. دوّم بندرابنْ داس خوشگو (م: ۱۱۷۰ه‍/۱۷۵۷م) است که تألیف تذکرهٔ شعرای فارسی دیگری موسوم به سفینهٔ خوشگو را در سال ۱۱۳۷ه‍/۱۷۲۵م آغازکرد و بعد از ده سال تلاش در ۱۱۴۷ه‍/۱۷۳۴م آن را به پایان رساند[2]. غلام علی همدانی (م: ۱۲۴۰ه‍/ ۱۸۲۵م) سوّمین تذکره‌نگار فارسی است که با انجب ملاقات نموده و احوالِ او را در عقد ثریّا که در سال ۱۱۸۹ه‍/۱۷۷۵م تألیف شد، ثبت نموده است[3]. از این گزارش پی می‌بریم که انجب از ۱۱۳۶ه‍/۱۷۲۴م تا ۱۱۸۹ه‍/۱۷۷۵م حدّاقل به مدّت پنجاه و دو سال در دهلی اقامت داشته است.

علاوه بر این سه تذکره‌نگار که انجب را دیده بودند و احوال او را در تذکره‌های خود نگاشته‌اند، محمّد مظفّر حسین گوپاموی متخلّص به «صبا» هم در تذکرهٔ خود به نام روز روشن که در سال ۱۲۹۶ه‍/۱۷۸۲م به تکمیل رسید[4]، احوال اجمالی انجب را داده

۱- این تذکره در کراچی، پاکستان در سال ۱۹۷۳م به چاپ رسیده است.

۲- این تذکره در پتنا، هند منتشر شده است. ۳- چاپ پاکستان، ۱۹۷۹م.

۴- چاپ بهوپال، ۱۲۹۷ هجری، برای احوال انجب، رک: ص ۷۸.

است. بدیهی است که او اطلاعاتی که دربارهٔ انجب ارائه داده، از یکی از سه تذکره فوق الذکر اخذ نموده است.

اخلاص، انجب را در جوانی دیده و با او روابطِ خوبی برقرار نموده بود. انجب هم «به دل و جان، مهربانِ» اخلاص بود. بنابراین او می‌توانست احوالِ مفصّل انجب را در تذکرهٔ خود بیاورد ولی متأسفانه اخلاص درباب این دوست خود گزارش بسیار مختصری نگاشته است. او انجب را، «گل سر سَبَدِ سخندانی» می‌خواند و می‌نویسد که او شاگردِ رشید مرتضیٰ قلی بیگ زنگنهٔ اصفهانی متخلّص به والا[1] است که شاعری پخته‌کار و معنی نگار و سحر کار بود. مدّتی در اصفهان بسر برد و استفادهٔ معنویات از خدمتِ استادانِ این فن و نقّادان سخن نمود[2]. اخلاص تنها این غزل انجب را به عنوان نمونهٔ شعر او نقل کرده است:

حسنِ شوخِ تو چنان کرد فضا تنگ به گل | که نماند از عرقِ خجلتِ گل رنگ به گل
در چمن تا به تبسم شده لعلش دمساز | می‌کند غنچه ز رشک لب او جنگ به گل
به فسون رفته ز جا بلبل شوریده نوا | تا تو آموخته‌ای شیوهٔ نیرنگ به گل
شوکت حسن فرنگ تو به آیینِ چمن | دارد از تاز دگر خلعت گلرنگ به گل

انجب امروز به تضمین کسی شعر مگو
که بود صحبتِ هر خار و خسی ننگ به گل

۱- والهٔ داغستانی در ریاض الشعرا (چاپ هند ۲۰۰۲م به تصحیح پرفسور شریف حسین قاسمی) دربارهٔ والا می‌نویسد: "از مردم ایران بود، لیکن وطنش معلوم فقیر نیست. مدّتها بود که در هندوستان آمده در خدمت سربلند خان تونی عمر به سر برده. بعد از وفات سربلند خان به بنگاله رفت و در آنجا فوت شد. دعدغهٔ شاعریش می‌شد، لیکن شعر بی‌عیب بلکه مربوط کمتر ازو به نظر رسیده. این مطلع که منتخب اشعار او بود، نوشته شد:

در سینه‌ام ز جور تو ظالم دلی نماند | جز بی‌دلی به مرزع من حاصلی نماند

۲- همیشه بهار، ص ۱۸.

کمال بی‌توجّهی، تساهل و یا کم سعادتی اخلاص بود که او احوال زندگی چنین شاعری را که «به دل و جان، مهربان» او بود، بسیار ناقص آورده است. او حتّی تاریخ تولّد انجب و اسم زادگاهش و همچنین اطلاعی دربارهٔ آثارش که تا آن وقت به معرض وجود آمده بودند، نداده است. علاوه بر این، برای اخلاص ممکن بود که دربارهٔ سرپرست انجب در هند، جایگاهش در شعرای معاصر و جای اقامت انجب اطلاعات دقیق فراهم نماید ولی شرح احوال انجب در همیشه بهار فاقد این اطلاعاتِ اساسی است.

چنانکه قبلاً گفته شد، همیشه بهار در سال ۱۱۳۶ه‍/۱۷۲۴م به تکمیل رسید، بنابراین می‌توان حدس زد که انجب قبل از ۱۱۳۶ هجری و یا در همین سال از اصفهان به هند مهاجرت کرده است. این دورهٔ مصادف زوال صفویها در ایران و افزایش نفوذ سیاسی افغانها در آنجا بود. افرادی چند از دودمان صفوی در بعضی نواحی ایران حکومت داشتند که نادر شاه در سال ۱۱۴۵ه‍/۱۷۳۲م بساط حکمرانی همهٔ آنها را درنوردید. خلاصه این که انجب تسلّط نادر را در ایران ندید زیرا مقسوم او بود که «نادر شاهی» را در هند تحمّل کند.

خوشگو هم انجب را در جوانی در خدمت شاه گلشن (م: ۱۱۴۰ه‍/۱۷۲۸م) عارفِ معروفِ سلسلهٔ نقشبندیه در دهلی دیده بود. او اطلاعاتی بیشتر از اخلاص دربارهٔ انجب نمی‌دهد و تنها می‌افزاید که انجب «بسیار شوخ به نظر افتاد[۱]».

غلام علی همدانی متخلّص به «مصحفی» که شاعر و تذکره‌نگار معروفِ قرنِ نوزدهم میلادی است، انجب را حدّاقل دو مرتبه دیده و احوالِ او را در تذکرهٔ خود به‌نام عقد ثریا مفصّل نگاشته است. مصحفی گزارشِ احوالِ انجب را براساسِ اطلاعاتی که از خود انجب گرفته بود، در تذکرهٔ خود آورده است. مصحفی می‌گوید که "احوالش که در میانِ عموم مردم شایع است، برخلاف قیاس است. بعضی‌ها می‌گویند که سنش

۱- سفینهٔ خوشگو، ص ۲۷۵.



هفتصد سال بوده است. بنابراین بنده مشتاق دیدار او شدم. وقتی که به دیدارش رفتم، او را مردی دیدم نحیف، آفتابِ لب بام". سپس مصحفی دربارهٔ انجب چنین می‌نویسد:

"اسم شریفش بدیع العصر و مشهور به حاجی ربیع انجب است. در اندلس (اسپانیا) در مغرب زمین متولّد شد و بنابراین او را حاجی مغربی هم می‌خوانند. نسب خود را به شیخ عبدالقادر گیلانی می‌رساند و شیخ محمد علی حزین را همشیرزادهٔ خود تلقّی می‌کند. در صغرسن به اصفهان آمد و سی سال در آنجا تحصیل کرد. بعداً برای سیاحت و ادای مناسک حج به مکّه رفت و سپس عازم هند شد. در اینجا با اکابر امرا تماس گرفت و پیوسته در مجالس و محافل آنها موقّر و ممتاز بود. چون اوضاع دهلی، بنابر حمله و غارتگری نادر شاه دگرگون شد، او منزوی شد و هیچ وقت از گوشهٔ انزوا پا بیرون ننهاد و به عنایت الٰهی تکیه‌کرد. از سنِ هفت سالگی شعر می‌گوید و شاگر والای اصفهانی است. پنجاه سال قبل از وفاتِ خود، پانصد هزار شعر گفته بود. شعر خود را به‌کسی نشان نمی‌داد و نمی‌خواند. عقیده‌اش بر این بود که "شعر از اقوال مجانین است، اهل دانش و حکمت را به‌این چیزها چه‌کار". او دیوانی در جواب دیوان نظیری نیشابوری در ظرفِ هفت روز گفته بود. علاوه بر این دیوانی دیگر هم دارد، چستي الفاظ، صفای عبارت و تازگي مضمون از جمله مزایای شعرش است. به قول همدانی شعرش به سبب پرگویی خالی از رطب و یابس نیست. تصانیفش یک شتر بار صندوق جمع شده بود. آثارش همه به دزدی رفت. هیژده پرت (قسمت) مهابهارت را به نظم فارسی درآورده بود. شخصی بعد از حملهٔ روهیله‌ها به دهلی یک جلد این اثرش را خریده بود. خود انجب به پرگویی خود در این بیت اشاره دارد:

بیتم افزون گشت از پانصد هزار   بیکران از مصرعم شد ذوالفقار"

همدانی دربارهٔ اخلاقش باز می‌گوید که: "مذهبش چون حکیمانه بود، نام اکابر اولیا و اساتذهٔ عظمی را به حقارت می‌برد".



انجب از همدانی خواست که شعری برایش بخواند، او غزلی راکه تازه سروده بود، خواند. انجب آفرین کرد و گفت: "گاه‌گاهی بیایید". همدانی بعد از یک ماه باز به خدمتش رسید. آنها در مورد شعر حرفهایی زدند. همدانی این مرتبه هم شعری از خود خواند و دیوان او را مطالعه‌کرد. بعد از پنج شش ماه انجب «پا از حریر زندگانی» بیرون کشید. همدانی حدس زده است که مدّت عمرش از صد سال متجاوز بود[1]. سالِ قطعی رحلتش از مأخذی بدست نیامد.

برمبنای آنچه گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که خانوادهٔ انجب ایرانی الاصل بود که برای ایجاد آیندهٔ بهتری به اندلس نقل مکان کرد ولی بنابر عواملی که درست معلوم نیست، به اصفهان برگشت و چون سلطنت صفویها رو به زوال گرایید، انجب به هند آمد و در دهلی اقامت گزید. او در ایران شاهد حکومت نادرشاه نبود ولی در دهلی از تجاوز کاریهای نادر لطمه دید. آثار انجب عبارتند از:

۱- جواب خمسهٔ نظامی به دستخط خود شاعر.

۲- دیوان پر حجم دارای شصت هزار بیت.

۳- اثری ضخیم در عقاید اثناعشریه.

۴- قصّهٔ چهار درویش به نثر.

همدانی این چهار اثرِ انجب را دیده بود.

۵- دیوان در جواب نظیری نیشابوری.

۶- فلک اعظم: مثنوی در بیانِ داستانِ معروف هند به نام کَامْرُوپ و کَامْ لَتا ـ انجب این مثنوی را در دورهٔ سلطنت محمّد شاه تیموری (۴۸-۱۷۱۹م) به تقاضای شخصی به نام محمود در سال ۱۱۵۶هـ/۱۷۴۴م سروده بود[2]. ممکن است که این مثنوی

۱- عقد ثریا، ص ۲۵.

2- Marshal, D.N.: *Mughals in India*, New York, 1985, p.78.

ریو (Rieu) هم این مثنوی را در *Cat. of Persian Mss. in the British Museum* ص ۷۱۱ معرفی کرده است.

قسمتی از خمسهٔ انجب باشد.

۷- جواهر الائمّه[1] که با این عبارت شروع می‌شود:

شکر مبرّا از ریا و حمد منزّه از خطا سزاوار کریمی است که در اخلاص به روی قلوب عام و خاص گشوده و اضافه...

۸- ترجمهٔ هیجده پرت (قسمت) از مهابهارت به شعر فارسی.

چنان که عرض کردیم، مصحفی نوشته است که حزین (م: ۱۱۸۰ه‍/۱۷۶۷م) همشیرزادهٔ انجب بود. انجب از ۱۱۳۶ تا ۱۱۸۹ هجری در دهلی اقامت داشت. حزین هم در این مدّت از ترس نادر شاه به دهلی پناه آورده بود. حزین در تذکرة المعاصرین احوال شعرای معاصر خود را تألیف نموده است و همچنین تاریخ احوال را در دهلی در سال ۱۱۵۴ه‍/۱۷۴۱م نگاشت و در این هر دو اثر اشاره‌ای به انجب نشده است. انجب شاعر فارسی بود و جایگاهی در میان شعرای دهلی بدست آورده بود. در این اوضاع، حزین با انجب ملاقات نکرد و ذکری از او در آثار خود نیاورد، و این باعث تعجّب است. ممکن است که حزین با انجب قرابت خاصی نداشته باشد. علاوه بر این واله داغستانی تذکرهٔ خود ریاض الشعرا را در سال ۱۱۶۲ هجری تألیف نمود و با اینکه انجب در این زمان در دهلی و در قید حیات بود، واله نامی از وی در این تذکرهٔ خود نیاورده است.

دو نسخهٔ خطّی دیوان انجب در کتاب خانهٔ رضا، رامپور[2] و کتابخانهٔ خدابخش، پتنا[3] مضبوط‌اند. این هر دو با یکدیگر اختلاف دارند. نسخهٔ خطّی رامپور به‌گمان غالب به دستخطِ خود شاعر است. این نسخه که به خط شکسته کتابت شده، در بعضی اوراق حذف و اضافه دارد که اغلب کار خود شاعر است. این نسخه دارای تاریخ کتابت نیست و با قصاید شروع می‌شود. مطلع اوّلین قصیده در مدح عالی گوهر (شاه عالم ثانی تیموری)

۱- کتابخانهٔ خدابخش، پتنا، شمارهٔ نسخ ۱۲۲۸-HL.

۲- شمارهٔ نسخه ۲۰۸۶۵.

۳- شمارهٔ نسخه ۴۲۷۰.



بدینقرار است:

آنکه قدرش از شهانِ هفت کشور برتر است　　پادشاه عالمِ ایجاد عالی‌گوهر است

نسخهٔ رامپور قصاید و غزلیات و رباعیات و غیره دارد. قصاید در مدح وجیه‌الدّوله، سیف‌الدّین خان، ائمّهٔ کرام، ذوالفقارالدّوله عالی جنگ نوّاب سعید و غیره هستند. مطلع اوّلین غزل اینست:

می‌کشد دل قد بسم‌الله بر دیوان ما　　آهِ معشوقانهٔ ما بس بُوَد عنوانِ ما

نسخهٔ خدابخش مذهب و مطلّا است. با غزلیات شروع می‌شود و مشتمل بر قصاید، ساقی‌نامه، مثنویات و رباعیات است. این نسخهٔ خطّی به خط نستعلیقِ خوب و در آخر هرگونه شعر، دارای تاریخ شعبانِ ۱۱۸۳ هجری مطابق با یازدهمین سال جلوس شاه عالم (دور اوّل: ۱۱۷۳ هـ/۱۷۶۰، دور دوّم: ۱۲۰۳ هـ/۱۷۸۸ م) است که ممکن است تاریخ کتابت این نسخه باشد. مطلع اوّلین غزل به قرار زیر است:

ای ذکر تو آب و تاب افزای سخن　　حاصل ز ثنای تو تمنّای سخن

چنانکه پیشتر اشاره شد، انجب از اصفهان به هند آمده بود. او در هند نتوانست اصفهان را از یاد ببرد و بنابراین در ابیات زیادی به اصفهان اشاره می‌کند و خاطراتِ اصفهانِ خود را زنده نگه می‌دارد. او به اصفهان و «باغِ جریب» در آنجا سلام می‌فرستد:

انجب اگرفتد به صفاهان دگر گذار　　از ما رسان سلام به باغِ جریب[1] ما

او در بیتی دیگر هم اسم اصفهان را می‌برد:

چو آن منزل که سازد روشنش آتش ز بی‌آبی
به خاکِ هند انجب گل کنم داغِ صفاهان را

۱- انجب به هزار جریب اشاره می‌کند که باغی است در اصفهان که در بیتی دیگر هم به این باغ اشاره کرده است:

چه حاجت است به گلگشت باغ ایران را　　قفس هزار جریب است عندلیبان را

انجب اصلاً شاعری است غزل‌سرا و شارح مراحل مختلف عشق و محبّت. او اگرچه عارف و یا شاعری عارف نیست، امّا معتقد به این حقیقت است که کسی نمی‌تواند به راهنمایی عقل به معشوق برسد. تنها عشق دلیل راه بردن به معشوق است:

انجب سراغِ یار توان یافتن ز عشق	کم کرده است عقل در این ره دلیل را

انجب از هند ستایش می‌کند. حسن ملیح رنگِ هند، حتّی خاطراتِ خوب او دربارهٔ گل گشت مصلاّ را از ذهنِ او محو کرده بود:

شور گلگشت مصلاّ از سر ما دور کرد
دارد انجب بسکه حسن سبز هندستان نمک

در بیتی دیگر می‌گوید:

هر که لطف سبزهٔ هندوستان دریافته است	یاد کی می‌آرد انجب گلشنِ شیراز را

انجب به نکته‌ای بسیار جالب توجّه دربارهٔ شعر فارسی در هند اشاره‌ای می‌کند. او اظهار تأسّف می‌کند که در هند خریدار فکر و اندیشهٔ جدید وجود ندارد:

انجب سخن تازه خریدار ندارد	افزایش گل رونق بازار شکسته

یعنی صاحبانِ ذوق، اسلوب قدیم شعر فارسی را دوست دارند و قایل به انحراف از آن نیستند. بحثهای ادبی سراج‌الدّین علی خان آرزو در رسالهٔ تنبیه الغافلین[1] و مرزا محمد رفیع سودا در عبرة الغافلین[2]، این نظر انجب را تصدیق می‌کند. آرزو دربارهٔ شعر حزین، و سودا دربارهٔ شعر فاخر مکین از تلاشهای این دو شاعر معروف هممعصر خود انتقاد کرده‌اند و اعتقاد دارند که آنها از اصول قدیم شعر فارسی منحرف شده و متنج به نوآوری شده‌اند.

۱- در لاهور چاپ و منتشر گردیده است.

۲- متن این رسالهٔ مختصر توسط اینجانب با توضیحاتِ لازم در غالب‌نامه، شماره ۱۰، ج ۲۳، ژانویهٔ ۲۰۰۲م به چاپ رسیده است.



انجب در شعر، معنی آفرینی را اهمیت زیادی می‌دهد:

انجب افتاده است در جولانگه حسن بیان   با پری رویانِ معنی کار دیوان ترا

شعر در نظر او باید همانند کلامِ خدا باشد و بنابراین ناسخ و منسوخ مصحف و انجیل است:

نظم من و تو بود گرچه کلام خدا   ناسخ و منسوخ دان مصحف و انجیل را

او همانند بیشتر شعرای فارسی، از شعر خود ستایش کرده است. به نظر او کسی که سخن‌شناس است، می‌تواند از شعر او استفاده کند:

هر که باشد سخن‌شناس انجب   نبوَد منکرِ افادهٔ ما

چنانکه گفته شد، انجب شاعری غزل‌سراست و در شعر خود به بیانِ واردات عشق اصرار دارد. ابیاتی چند از او که در زیر نقل می‌گردد، به‌ارزیابی شعر او و تعیین جایگاهش در میان شعرای معاصر خود کمک می‌کند:

گریه و خندیدنم یکجاست همچون ابر و برق
باغم و شادی نباشد انجب آسان زیستن

•

هزاران بلبل و گل در بهارستان شود پیدا   ولی کی نالهای خونچگان آسان شود پیدا

•

مگر به حشر میسّر شود ملاقاتی   وفا بعید بود وعدهٔ درنگ ترا

•

اگر در چار سوی حسن از رخ پرده برداری   خلل در کار یوسف از خریداران شود پیدا

•

برهمن داند ابروی بتان محرابهایش را   کند در کعبه گر معمار صرف آب و گل ما را

•

استطاعت در طواف کعبهٔ دل شرط نیست ... درگذشتن از سر دنیا و دین احرام ماست

*

ابرو محمّد است و علی چشم و غمزه آل ... ما را نموده است در این پرده حق جمال

*

بی‌نیازی تو از ناز تو پیداست هنوز ... بر مزارم عرق آلود حیا می‌آیی

*

انجب ز زلف یار سلامت که برد جان ... ایمن از آن مباش که ماری گرفته‌ای

*

کشتگان خنجر تسلیم را تفریق نیست ... هر که را در خاک و خون بینی مبارکباد ده

* * *



کارکرد ادبی زبان و گونه‌های آن

محمّد بارانی*

زبان، دستگاهی فراهم آمده از نشانه‌های صوتی است که دارای کارکردهای متفاوتی است. از جملهٔ این نقشها می‌توان به نقش‌های ارتباطی، حدیث نفس و هنری اشاره کرد. در نقش هنری، زبان برای خلق زیبایی است. در آثار ادبی از شگردهای گوناگون برای آفرینش زیبایی استفاده می‌شود؛ در نتیجه زبان این آثار با تمهیداتی برجسته می‌شود. این برجستگی در زبان به وسیلهٔ قاعده افزایی و انواعِ فراهنجاریها ایجاد می‌گردد. قاعده افزایی، اعمال قواعد اضافی بر قواعد زبان هنجار برای ایجاد موسیقی در کلام است. فراهنجاریها دگرگونیهای معنایی، واژگانی و دستوری زیبایی هستند که بر زبان هنجار به قصدِ خلق هنر زبانی، اعمال می‌شود. گونه‌های زبان ادبی به سه صورت در سخن دیده می‌شود؛ این سه گونه عبارتند از: نثر، نظم و شعر.

ادبیّات، چه شعر و چه نثر ادبی "حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد"[1]؛ چراکه مادّهٔ اوّلیّهٔ ادبیّات زبان است؛ همان گونه که مادّهٔ اوّلیّهٔ نقّاشی، موسیقی و مجسّمه سازی، رنگ و خط، صدا، سنگ و آهن و چوب است. لذا نخست باید زبان را تعریف کرد و آنگاه به این نکته توجّه شود که آیا هر نوع کارکرد زبانی، همان زبان ادبی است یا با آن فرق دارد؟

---

* - عضو هیأت علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان (ایران).

۱ - شفیعی کدکنی، محمّد رضا: موسیقی شعر، ۱۳۷۳، ص ۱۳.

زبان چیست

زبان، دستگاه صوتی منظّمی است که دارای تجربهٔ دوگانه است و بزرگترین ممیّزهٔ آن از دیگر دستگاههای ارتباطی، همین تجربهٔ دوگانهٔ زبان به واژگها و واجها می‌باشد. زبان از یک سو جنبهٔ اجتماعی دارد و برای ارتباط بین افراد جامعه به کار گرفته می‌شود و از سوی دیگر تحقّق عملی آن در گفتار، بدان جنبهٔ روانی (مفاهیم ذهنی و درک آن)، زیستی (ایجادِ آواهای گفتار) و فیزیکی (انتقال امواج صوتی به شنونده) می‌بخشد. دستگاه زبان، مهمترین نظامِ نشانه‌ای است. این نشانه‌ها قراردادی بوده و به دو محور زبانی تعلّق دارند؛ محور عناصر حاضر در زنجیرهٔ گفتار (همنشینی) و محور عناصر غایب که همان محور جانشینی است. حال سخن بر سر این است که آیا زبان همیشه دارای وظیفهٔ ارتباطی است یا کارکردهای دیگری هم دارد؟ برای نمونه، کارکرد زبان در آثار ادبی خلاق و هنری چگونه است؟

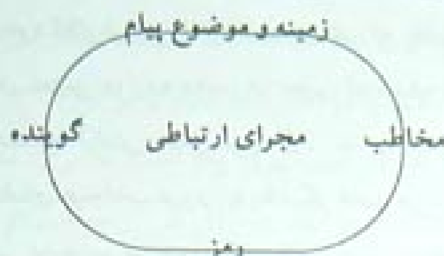
کارکردهای زبان

زبان دارای کارکردهای متفاوتی است. البتّه میان زبان‌شناسان، روان‌شناسان و معناشناسان در باب وظایف زبان اختلاف است. به طور کلّی می‌توان این نقشها را برای زبان برشمرد:

۱- **ایجاد ارتباط:** نخستین نقش زبان همین ایجاد ارتباط است. زیرا بشر برای انتقال تجارش به دیگران و دریافت تجربهٔ دیگران، ابزاری کارآمدتر و بهتر از زبان در اختیار ندارد. در حقیقت نظام زبان، بر اجرای همین نقش ارتباطی استوار بوده و برمبنای آن پدیدآمده است. در این نوع از کارکرد زبان، اغلب پیام رسان و پیام‌گیر به صورت هم زمان و در برابر هم وجود دارد.

در هر پیامی که از سوی گوینده برای مخاطبی فرستاده می‌شود، طبعاً باید معنایی وجود داشته باشد که از سوی شنونده رمزگذاری شده، درک گردد. یاکوبسن زبان‌شناس

معروف روس، فرایند ارتباط کلامی را اینگونه به دست داده است[1]:



۲- تکیه‌گاه اندیشه: زبان علاوه بر ایجاد ارتباط، ابزار تفکّر نیز هست؛ زیرا که فعّالیّت ذهن آدمی در قالب زبان صورت می‌گیرد، و از آنجا که قانون زبان، قانون تفکّر بشری را پی می‌گذارد، هر کس در قالب زبان خود تفکّر می‌کند. دنیای زبان هر قدر گسترده‌تر باشد، امکان تفکّر و اندیشه، وسیع‌تر و پویاتر است، و بالعکس دنیای زبانی حقیر، اندیشه‌های حقیر و کوچک را در پی خواهد داشت. البتّه باید دانست که بررسی این مسأله بر عهده فلاسفه و روان‌شناسان است.

۳- حدیث نفس: در برخی از موارد، انسان، گذشته از ارتباط، زبان را برای بیان حالتهای روانی و عاطفی خود به‌کار می‌گیرد، بی‌آن که شنونده‌ای خاص مورد نظر او باشد. در این مورد، گوینده به واکنشهای اجتماعی شنوندگان خود، توجّه نمی‌کند. یعنی برخلاف کاربرد زبان روزمرّه، گوینده از شنوندگان احتمالی سخنانش انتظار رفتار متقابل و تفاهم را ندارد. در تنهایی با خود سخن می‌گوید. نکته اینجاست که چون زبان برای تفهیم و تفاهم است، کسی که با خود سخن می‌گوید، برای خود شنوندگانی فرضی گرد می‌آورد و با آنها سخن می‌گوید. از سوی دیگر، حدیث نفس و جریان سیّال ذهن، پایه و مایهٔ سخن ادبی را تشکیل می‌دهد و بسیاری از آثار ناب ادبی محصول همین حدیث نفس مجذوبانهٔ گویندگان است.

۱- احمدی، بابک: حقیقت و زیبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۷.

۴- ایجاد زیبایی در کلام: چون در زبان خبری، صرف اطلاع‌رسانی مورد نظر است، گوینده به خود کلام توجّهی ندارد و همین قدر که مقصود او حاصل شود برایش کافی است. امّا در بعضی موارد، خاصه در جایی که هدف زیبایی آفرینی است و نه خبررسانی، گوینده، به آرایش سخن می‌پردازد. در چنین مواقعی معانی نه به قصد ارتباط بلکه به اقتضای هیجانات درونی با یکدیگر تلفیق می‌شوند. این نقش زبان در آن دسته از آثار ادبی به چشم می‌خورد که برای نمایش عاطفی و روانی به کار گرفته می‌شود.

باید توجّه داشت که ما در این نوع از کارکرد زبانی، از زبان به عنوان ابزاری برای ایجاد زیبایی کلام استفاده می‌کنیم. این کار به دلایلی چون تأثیرگذاری بیشتر سخن ادبی، آفرینش کلام هنری، برانگیختن تحسین و تمجید دیگران یا خلق زیبایی به صورت ناخودآگاه و گاه کم و بیش آگاهانه انجام می‌گیرد. در شعر و نثر ادبی با استفاده از شگردهای گوناگون ادبی از زبان به عنوان یک اصل زیبایی آفرین استفاده می‌شود.

علاوه بر مطالب گفته شده، باید به آن دسته از وظایف زبانی‌ای که رومن یاکوبسن بیان‌کرده است، اشاره‌ای کرد. از آنجا که یاکوبسن به ادبیّات از دیدگاه زبان‌شناسی توجّه‌کرده است، طرح نظریّات او امری لازم بشمار می‌رود. نظر یاکوبسن را درباب کارکردهای زبان می‌توان در نمودار زیر ملاحظه کرد[1]:

پیام (نقش ادبی)

مخاطب (نقش ترغیبی) مجرای ارتباطی (نقش همدلی) گوینده (نقش عاطفی)

رمز (نقش فرازبانی)

۱- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیّات، ص ۳۵.

در این نمودار می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- «نقش عاطفی» جهت‌گیری پیام را به‌سوی گوینده نشان می‌دهد که چگونه احساسات و عواطف خود را در زبانی زیبا جلوه‌گر می‌سازد.

۲- «نقش ترغیبی» نشان دهندهٔ جهت‌گیری پیام است به‌سوی مخاطب از جهت برانگیخته شدن احساسات و عواطف درونیش پس از خواندن اثر ادبی.

۳- «نقش فرازبانی» جهت‌گیری پیام است به‌سوی رمز و تغییر معنی. این کارکرد به شرح واژه‌ها همچون نمادهایی توجّه دارد، مانند شرحی که در توصیف واژه‌ها در فرهنگهای توصیفی آمده است.

۴- «نقش همدلی» سمت و سوی پیام را به‌سوی مجرای ارتباطی نشان می‌دهد. در آثار ادبی این نقش به وسیلهٔ آثار مکتوب ادبی، خود را جلوه‌گر می‌سازد.

۵- «نقش ادبی» جهت‌گیری پیام است به‌سوی خود پیام. این کارکرد، پیام زبانی را به عنوان متن زیبای ادبی مورد توجّه قرار می‌دهد. لذا از لحاظ نظریهٔ ادبی، باید به‌ساخت ناآشنای زیبای یک اثر ادبی به‌صورت هدفی هنری توجّه‌کرد و نه به‌مسایلی برون متنی یعنی مسایلی که ما را در شناخت یک اثر هنری، کمک نمی‌رساند (همچون مطالب تاریخی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی).

مطالب گفته شده این نکته را روشن می‌سازد که کارکردهای زبانی، کارکردی یگانه نیستند تا بتوان از آنها، نتایج واحدی را دریافت. در اینجا ضروری است به تفاوت کارکرد ادبی زبان با زبان ارتباطی و روزمرّه پرداخته شود. امّا ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که این کارکردهای زبانی کاملاً از هم جدا نیستند و گاهی دو یا چند نقش برهم انطباق می‌یابند، مانند نقشهای عاطفی و ادبی یا ترغیبی و ادبی و...

زبان ادبی و زبان خبری

اعتقاد به‌نقش ادبی زبان در نظریّات شکلوفسکی[1] روسی و موکاروفسکی[2] و هاورانک[3] اهل چک وجود دارد. اینان به‌دو نوع فرآیند زبانی پی برده و به آنها نامهای خودکاری[4] و برجسته‌سازی[5] داده‌اند[6]. این دو نوع فرایند زبانی را می‌توان به‌شرح زیر تعریف کرد:

الف ـ خودکاری: خودکارشدگی در زبان‌شناسی ادبیّات به‌معنی ساختهای ادبی به‌کار رفته در زبان متداول است. برای نمونه استفاده از این جمله که «زینب ستم‌کش است»، برای نشان دادن تحمّل غمهای زندگی و خانواده، نوعی خودکارشدگی استعاری است که با وجود اینکه دارای ساختاری ادبی است، امروزه کاربردی غیرادبی یافته است. معانی بسیاری از واژه‌های زبان، براساس فرایند خودکارشدگی پدیدآمده‌اند، مانند: «زاغ سیاهش را چوب می‌زنند». باید دانست که به‌عباراتی که در فرایند خودکارشدگی پدید می‌آیند، ساختارهای خودکار شده می‌گویند.

به اعتقاد هاورانک:

«فرآیند خودکارشدگی زبان در اصل به‌کارگیری عناصر زبان است به‌گونه‌ای که به قصد بیانِ موضوعی به‌کار می‌رود، بدون آن‌که شیوهٔ بیان جلب نظر کند و مورد توجّه اصلی قرارگیرد»[7]

بنابراین، این‌گونه به‌نظر می‌رسد که زبان عادی و هنجار در ارتباط با فرایند خودکارشدگی زبان قرار می‌گیرد، چراکه در نقش ارتباطی زبان، تکیه فقط بر روی انتقال

1- Shklosky.
2- Mukarosky.
3- Havranek.
4- Automatisation.
5- Foregrounding.

۶- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیّات، ص ۳۵.
۷- همان.



معنی است و نه ساختارهای زیبای زبانی.

نکتهٔ دیگری که باید در مسألهٔ خودکاری زبان مطرح کرد، زبان معیار است. زبان معیار، گونه‌ای از زبان است که در یک جامعهٔ زبانی به‌کار گرفته می‌شود. این گونه زبان از سایر گونه‌های زبانی دارای اعتبار بیشتری است. زبان معیار در واقع وسیلهٔ ارتباطی مشترکی است که معمولاً در حوزه‌های مختلف رسانه‌های همگانی، کلاسهای درس و کتابهای علمی و تحقیقی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این زبان هم اصل بر پیام است و نه مباحث هنری زبان.

ب ـ برجسته‌سازی: برجسته‌سازی، به‌کارگیری عناصر زبان است به‌گونه‌ای که شیوهٔ بیان جلب نظر کند و غیر متعارف باشد و در مقابل فرایند خودکار زبان، فرایندی غیر خودکار است. زبان ادبی، زبانی است که از برجسته سازی برخوردار باشد. به همین جهت زبان ادبی برای ایجاد ارتباط نیست بلکه خود هدف خود است و زیبایی آفرینی هدف نهایی آن است. به قول یاکوبسن "توجّه پیام به سوی خود پیام است"[1]

لیچ[2] زبان‌شناسی انگلیسی، فرایند برجسته سازی را در دو مقوله می‌بیند:

"نخست آن که نسبت به قواعد حاکم بر زبان خودکار، انحراف، صورت پذیرد و دوّم آن که قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان خودکار افزوده شود"[3]

بنابراین، برجسته سازی از طریق دو شیوهٔ فراهنجاری و قاعده افزایی در زبان ادبی تجلّی می‌یابد. امّا فراهنجاری چیست و شامل چه مقولاتی می‌شود؟

۱ – فراهنجاری: فراهنجاری، گریز از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدمِ مطابقت و هماهنگی معانی با زبانِ متعارف است. اگرچه منظور از فراهنجاری نمی‌تواند هرگونه گریزی از قواعد زبان هنجار باشد. زیرا بعضی از هنجار گریزیها به ساختهای نازیبایی

۱- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیّات، ص ۳۶.

2- Leech.

۳- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیّات، ص ۴۳-۷.

منجر می‌شود که نمی‌توان آنها را ابداع ادبی ناآشنای زیبا به حساب آورد. فراهنجاریها انواع گوناگونی چون آوایی، باستان‌گرایی سبکی، گویشی، معنایی، دستوری، نوشتاری و واژگانی دارد[1].

این نکته بسیار مهمّ است که اصل رسانگی را در باب فراهنجاریها باید مدّ نظر داشته باشیم[2]. فراهنجاری تا بدان حدّ می‌تواند پیش برود که ارتباط خوانش خوانندهٔ ادبی را با متن مختل نسازد و برجسته‌سازی قابل تفسیر باشد. صورت‌گرایان از اصطلاح دیگری هم به‌نام آشنایی زدایی در زمینهٔ فراهنجاری استفاده کرده‌اند. آشنایی زدایی به‌معنی بیگانه ساختن پدیده در هنر است. به‌این معنی که هنرمند در اثر خود به‌گونه‌ای نامعمول به پدیده‌ها می‌نگرد و آنها را غیر از آن چه متعارف است، توصیف می‌کند و در نتیجه، پدیده‌ها را از حوزهٔ آگاهی روزمرّه خارج می‌سازد؛ به‌شرط آن که این نامعمول دیدن و توصیف‌کردن از هدف هنر که خلق زیبایی است، خارج نشده باشد.

اصطلاح آشنایی زدایی را نخستین بار ویکتور شکلوفسکی نظریه‌پرداز روس مطرح کرد. او در رسالهٔ «هنر همچون شگردی» به‌این مسأله اشاره دارد[3]. به‌نظر شکلوفسکی، بخش عظیمی از ادراکات ما دچار عادت شده است. تمام عادات به‌بخش ناخودآگاه خودکار مغز عقب می‌نشینند و خودکار می‌شوند. بنابراین، وقتی چیزی را برای اوّلین بار می‌بینیم توجّه ما را به خود جلب می‌کند، زیرا با آن ناآشناییم؛ امّا پس از مدّتی به آن عادت می‌کنیم، به‌طوری که دیگر متوجّه حضور آن نمی‌شویم و در واقع آن را نمی‌بینیم، زیرا ادراک ما از آن چیز تثبیت شده است. شکلوفسکی اعتقاد داشت که شگرد و اساساً وظیفهٔ هنر ناآشناکردن چیزهاست. یعنی چیزها را پیچیده‌کرده از حیطهٔ عادت ما دور سازد:

۱- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیات، ص ۵۵-۲۲.

۲- شفیعی کدکنی، محمّد رضا: موسیقی شعر، ۱۳۷۳، ص ۱۳.

۳- احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ص ۴۷.

"در واقع وظیفهٔ هنر این است که آن آگاهی تازهٔ ما از مسایل گوناگون حیات را که خودکار و عادی شده است دوباره به ما بازگرداند. به نظر او هدف هنر، احساس مستقیم حیات است، بدان گونه که به ادراک حسّی در می‌آیند و نه آن گونه که شناخته شده و مألوفند. شگرد هنر، آشنایی زدایی از موضوعات، دشوارکردن قالبها و افزایش ادراک حسّی است. در واقع هنر، عادتهای ما را تغییر می‌دهد و هر چیز آشنا را به چشم ما ناآشنا می‌سازد. عادت شکنی و ضدیّت با عادتها گوهر اصلی و پایدار هنر است"[1].

یکی از سویه‌های مهمّ آشنایی زدایی در ادبیّات، غرابت زبانی اثر و نامتعارف بودن روش بیان است. در مجموع باید گفت آشنایی زدایی از طریق فراهنجاریها ایجاد می‌شود که در این صورت انواع فراهنجاری، نقش مهمّی در ساخت هنری آثار ادبی دارد.

این نکته نیز قابل توجّه است که متنهای ادبی خلّاق از چیزی به ما خبر نمی‌دهند بلکه خود زبان را در معرض تجربهٔ بی‌واسطهٔ درونی ما قرار می‌دهند. در نتیجه، زبان در ادبیّات نه بیان‌کنندهٔ دیگری بلکه بیانگر خویش است:

"به این معنی که در ادب، زبان در لایه‌های گوناگون آوایی، واژی دستوری و معنایی به صورت مستقیم و بدون میانجی به خواننده منتقل می‌شود"[2]. و از این راه ادبیّات محلّ تماس بی‌واسطهٔ ما با پدیده‌های دنیای بیرون، از طریق زبان است. به همین جهت کنش ما هنگام خواندن آثار ادبی، کنشی مبتنی بر انتقال ادراک حسّی مستقیم است.

"در واقع متون ادبی خلّاق، شالودهٔ نظام خبری را می‌شکنند تا زبان را همچون یک شیء، شالوده‌ریزی کنند و خواننده به واسطهٔ درک حسّی این شیء،

۱- احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ص ۴۹.

۲- مهاجر، مهران و نبوی، محمّد: به سوی زبان‌شناسی شعر، ص ۳۵.

به‌تجربه‌ای نو و یکّه دست‌یابد. این تجربه همان قدر عینی و مادّی است که سوختن دست با آتش و شنیدن اصوات واقعی در زندگی روزمرّه. امّا این پدیده به‌کمک اندامهای حسّی انجام نمی‌گیرد؛ بلکه با ذهن ما احساس و آفریده می‌شود. بدین ترتیب دنیایی خیالین در ذهن ما خلق می‌شود و ادب در نهایت به‌صورت حادثه‌ای در ذهن خوانندهٔ فعّال ادبی به‌صورت دنیایی خیالین، روی می‌دهد.[۱]

۲- قاعده افزایی: قاعده افزایی، هنجارگریزی از قواعد زبان نیست بلکه اعمال قواعدی اضافی بر قواعد زبان هنجار به‌شمار می‌رود که در ماهیّت با فراهنجاری فرق‌دارد. چرا که فراهنجاریها از لوازم شعر محسوب می‌شوند و از لحاظ ماهوی با قاعده‌افزایی تفاوت دارند. نتیجهٔ فراهنجاریها شعر است و نتیجهٔ قاعده‌افزایی‌ها، توازن و نظم. توازن در اینجا در وسیع‌ترین معنای خود به‌کار رفته است. یعنی هر نوع آهنگ و وزنی که در سه سطح آوایی، واژگانی و نحوی قابل بررسی باشد. این توازن از تکرار کلامی حاصل می‌شود و از وزن عروضی و قافیه گرفته تا تکرار واجها، واژه‌ها و جمله‌ها، در چارچوب آن قرار می‌گیرد. مثلاً در این بیت حافظ:

سرو چمان من چرا میل چمن نمی‌کند همدل گل نمی‌شود یاد سمن نمی‌کند[۲]

این بیت، صرف‌نظر از فراهنجاریهای آن، دارای برجسته‌سازی است زیرا دارای قاعده‌افزایی می‌باشد. توازن در بیت از طریق وزن، قافیه، ردیف و تجانس آوایی «چ»، «م» و «ن» به‌دست آمده است، چنانکه از تکرار منظّم هجایی برای ایجاد وزن و از تکرار آوایی برای به‌وجود آوردن گونه‌ای هماهنگی صوتی استفاده شده است. کاربرد چنین قواعدی که موجب ایجاد موسیقی بیرونی، کناری و درونی می‌شود، فراهنجاری نیست

۱- مهاجر، مهران و نبوی، محمّد: به سوی زبان‌شناسی شعر، ص ۱۵۲.

۲- دیوان حافظ، تصحیح دکتر پرویز ناتل خانلری، ۱۳۵۹، ص ۳۰.

بلکه افزودن نوعی قواعد اضافی بر قواعد زبان هنجار است.

تکرار در سطح واژگانی نیز موجب ایجاد موسیقی می‌شود، خواه این تکرارها منظّم باشد یا غیر منظّم، مانند:

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید   در این عشق چو مردید همه روح پذیرید[1]

یا:

بهار آمد، بهار آمد، بهار مشکبار آمد   نگار آمد، نگار آمد، نگار بردبار آمد[2]

یا:

به جز با روی خوبت عشق بازی   حرامست و حرامست و حرامست[3]

نوع دیگر قاعده‌افزایی، تکرار در ساخت جمله است. این نوع تکرار، نوعی ایجاد توازن، بین مصراعهای شعری یا قرینه‌های نثری است. نویسندگان نثرهای ادبی با این کار موجبات برجستگی نثری نوشته‌های خود را فراهم ساخته‌اند. مثلاً:

ای عاصیان شکسته!

ای مفلسان درمانده!

و پای به گل فروشده!

ای مشتاقان درد زده!

ای دوستان یک دله!

در هر حال که باشید،

غرقهٔ لطف و عطا،

یا خستهٔ تیر بلا؛

همه ما را خوانید،

۱- کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، ب ۶۶۲۸.

۲- همان، ج ۲، ب ۶۰۴۳   ۳- همان، ج ۱، ب ۳۸۲۵.

همه ما را داند؛
گرد در ما گردید،
عزّ از ما جویید[1].

در اینجا لازم است، در باب «گونه‌های زبان ادبی» سخن گفته شود و هر یک از انواع آن در رابطه با فراهنجاریها و قاعده افزایی، مورد بحث قرار گیرد.

الف ـ نثر: در تعریف نثر گفته شده است:

"نثر در لغت به معنی پراکندگی و پراکندن و در اصطلاح سخنی است که مقیّد به وزن و قافیه نباشد"[2].

بنابر این تعریف باید گفت، نثر سخنی است که در آن معانی و مفاهیم به روشنی و با نظمی منطقی و با پرهیز از قاعده‌مندی در همنشینی هجاها یعنی وزن عروضی؛ بیان می‌شود. در نثر عادی، وظیفهٔ زبان، بیان معنی است و ابلاغ خبر. نثر در خطّ مستقیم حرکت می‌کند و زبان به تمامی در خدمت معنی و مفهومی قرار می‌گیرد که سخن برای ابلاغ آن پدید آمده است. به همین دلیل است که در نثر معمولی، زبان خود به عنوان هدف مورد توجّه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا شنونده یا خواننده متوجّهٔ اهمیّت زیباشناسانهٔ زبان نمی‌شود. امّا تعریف یاد شده، به این نکته اشاره ندارد که نثر غیر ادبی چگونه از نثر ادبی قابل تمایز است؛ به عبارت دیگر، چه عاملی موجب می‌شود تا نثر، نقش خودکار خود را از دست بدهد و ادبی و برجسته شود؟

استاد زرین‌کوب تمایز نثر ادبی و عادی را این گونه مطرح می‌کند:

"آنچه در زبان اهل ادب نثر خوانده می‌شود، سخنی است که در قید وزن و آهنگ قراردادی معمولی در شعر، محدود نیست، امّا محاورهٔ عادی هم تا وقتی متضمّن

۱- کشف الاسرار و عدّة الابرار، تصحیح علی اصغر حکمت، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۹۹.
۲- همائی، جلال‌الدّین: فنون بلاغت و صناعات ادبی، ص ۶.



یک تعبیر ادبی نباشد، نثری که در مقابل شعر باشد، نیست. تعبیر ادبی، امری است که بین شعر و نثر مشترک است و آن هر دو را از زبان محاوره، ممتاز می‌کند و سخن را خواه موزون باشد و خواه نباشد از محدودهٔ ادراکات و تعبیرات عادی بیرون می‌آورد. بدین گونه، نثر در مفهوم شایع در نزد اهل ادب، مثل شعر و سایر هنرهای کلاسیک، نوعی تقلید در تعبیر ارسطویی لفظ است و اینجا هم مثل شعر وسیلهٔ تقلید، لفظ و عبارت است؛ امّا برخلاف شعر، فارغ از قید وزن و ایقاع"[1].

به نظر می‌رسد، «تعبیر ادبی» در نوشتهٔ استاد زرّین‌کوب نکتهٔ جالبی است. امّا برای آن که حاقّ حقیقت این تمایز میان نثر عادی و ادبی را بدانیم، بهتر است نثرهایی را در تقابل با یکدیگر قرار دهیم تا از این طریق، مطلب بیشتر روشن شود، چرا که تقابل روشنی بخش مطالب است:

۱- "بیهقی در هر مورد با کمال انصاف و دقّت و صراحت، نظر و قضاوت خود را بیان نموده و از زیر بار اظهار رأی و حکم شانه خالی نکرده است. اگر کسانی را دوست نمی‌داشته، این احساس او مانع آن نشده که محاسنشان را بازگوید و اگر به کسانی مهر ورزیده، دوستی او سبب کتمان نقایص ایشان نبوده است"[2].

۲- "دو چیز محال عقل است: خوردن بیش از رزق مقسوم و مردن پیش از وقت معلوم"[3].

۳- "توانگر فاسق کلوخ زراندودست و درویش صالح شاهد خاک آلود. این دلق موسی است مرقّع و آن ریش فرعون مرصّع"[4].

۱- زرّین‌کوب، عبدالحسین: نقش بر آب، ص ۲۸۶.

۲- یوسفی، غلامحسین، دیداری با اهل قلم، چاپ چهارم، ص ۲۷.

۳- گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۱۸۳.

۴- همان، ص ۱۸۲.



۴- چون خبر قدوم ربیع به ربع مسکون و رباع عالم رسید، سبزه چون دل مغمومان از جای برخاست، و هنگام اسحار بر اغصان اشجار، بلبلان بر موافقت فاختگان و قماری، شیون و نوحه‌گری، آغاز کردند، و بر یاد جوانانی که هر بهار بر چهرهٔ انوار و ازهار در بساتین و متنزّهات، می‌کش و غمگسار بودندی، سحاب از دیده اشک می‌بارید و می‌گفت باران است، و غنچه در حسرت غنجان از دلتنگی خون در شبنه می‌کرد و فرا می‌نمود که خنده است، گل بر تأسف گلرخان بنفشه عذار، جامه چاک می‌کرد و می‌گفت شکفته‌ام، سوسن در کسوت سوگواران ازرق می‌پوشید و اغلوطه می‌داد که آسمان رنگم، سرو آزاد از تلهّف هر سرو قامتی خوش رفتار به مدد آه سردی که صباح هر سحرگاه برمی‌کشید، پشت دوتا می‌کرد و آن را تبختری نام نهاده بود و بر وفاق او، خلاف از پریشانی سر بر خاک تیره می‌نهاد و از غصّهٔ روزگار، خاک بر سر می‌کرد که فرّاش چمنم؛ صراحی غرغره در گلو انداخته و چنگ و رباب را آواز در برگرفته:

نگه کن سحرگاه تا بشنوی — ز بلبل سخن گفتن پهلوی
همی نالد از مرگ اسفندیار — ندارد جز از ناله زو یادگار



کس لب به طرب به خنده نگشود امسال — وز فتنه دمی جهان نیاسود امسال
در خون گلم که چهره بنمود امسال — با وقتِ چنین چه وقتِ گل بود امسال[1]

۵- «به صد دفتر نشاید گفت شرح درد مشتاقی:

با لب دمساز خود گر جفتمی — همچونی من گفتنی‌ها گفتمی»

مدّتی است که خامهٔ عنبر شمامهٔ وقایع نگار بلاغت شمار، رسم فراموش کاری پیش گرفته، یادِ یارانِ قدیم و مخلصانِ صافی جنان نمی‌کند. یاد یاران یار را میمون بود. پینکی

۱- تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، ص ۸-۱۰۷.

سحرهای رمضان است که خبط و خطا در تحریرات می‌شود. رحم الله الجلایر:

شب مهتاب کاغذها نویسد — کند هر جا غلط فی الفور لیسد[1]

به کمک نمونه‌های (۱) تا (۵) می‌توان در باب نثر معمولی و ادبی چنین قضاوت کرد:

در نمونهٔ (۱) که نثر مرحوم یوسفی است در باب بیهقی، می‌توان گفت که نثر یوسفی نمونهٔ نثر تحقیقی و علمی است. این نمونه به‌این جهت غیرادبی است که اوّلاً جنبهٔ خبررسانی دارد؛ و از مقوله‌ای واقعی در تاریخ سخن می‌گوید که کاملاً منطبق بر واقعیّت بیرونی است. ثانیاً وظیفهٔ لفظ بیان معنای واقعی و مستقیم و یک رویهٔ بیرونی است. ثالثاً هدف، لفظ و شکل زیبای کلام نیست، بلکه ابلاغ معنای منطقی و واقعی مورد نظر است. رابعاً هیچ‌گونه برجسته‌سازی در زبانِ نویسنده دیده نمی‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که نثر نمونهٔ (۱) نثر معمولی، ارتباطی و تحقیقی است که هدف عمدهٔ آن ابلاغ، تفهیم و تفاهم است و بس.

در نمونهٔ (۲) که از گلستان سعدی است؛ باز هم سخنی است عادی و از مسأله‌ای منطقی و حکمی در زندگی عادی سخن می‌گوید. امّا از نوعی برجسته‌سازی نسبت به نمونهٔ (۱) برخوردار است، و آن قاعده‌افزایی و توازنی است که نویسنده در نثر ایجاد کرده است و در نتیجه به نثر خود جنبهٔ ادبی بخشیده است.

در نمونهٔ (۳) علاوه بر قاعده‌افزایی موجود در سخن نویسنده، فراهنجاری معنایی و نقّاشی عاطفی هم دیده می‌شود. در نتیجه سخن در نظام خواندنِ با خواننده، در رابطه‌ای خیال‌انگیز قرار می‌گیرد. آن‌گونه که از طریق خواندن متن، دنیای خیالی شگفت‌آوری در ذهن خواننده دوباره خلق می‌شود. پس نثر نمونهٔ (۳) هم دارای فراهنجاری معنایی و هم قاعده‌افزایی است. به همین جهت نثر ادبی به حساب می‌آید.

۱- منشآت قائم مقام فراهانی، تصحیح محمّد عباسی، ۱۳۵۶، ص ۲۰۲.



در نمونهٔ (۴) ما با فراهنجاری معنایی روبه‌رو هستیم. نویسنده، دنیای خیال‌انگیزی خلق کرده است که ما با خواندن متن، پا به این دنیای خیال‌انگیز می‌گذاریم و در بافت متنی خیال‌انگیز قرار می‌گیریم. این دنیای جاندار که همهٔ عناصر آن، شخصیت انسانی دارند، در ذهن خواننده دوباره ساخته شده، تأثیر شگرفی بر دل و جان خواننده می‌گذارد. علاوه بر فراهنجاری معنایی، نوعی قاعده‌افزایی به‌صورت نغمهٔ حروف و تجانس‌آوایی نیز در کلام مشاهده می‌شود؛ مثلاً «ربیع، ربع و رباع»، «غنچه و غنجان»، «گل و گلرخان»، «سوسن، سکوت و سوگواران»، «سرو، سر و قد، سردی»، صبا و سحرگاه» و «خلاف، خاک تیره و خاک». با این توازنها نثر به‌جانب نظام نظم گرایش پیدا کرده و به نوعی از موسیقی دست یافته است. نکتهٔ مهمّ دیگری که در نمونهٔ (۴) دیده می‌شود، فراهنجاری سبکی است. یعنی نویسنده از گونهٔ ادبی شعر هم در نثر خود بهره برده است و با این کار نوعی برجستگی به سخن خود بخشیده است و بدین‌گونه به نثر خود رنگ ادبی زده است.

در نمونهٔ (۵) آن‌چنان که مشاهده می‌شود، نثر قائم‌مقام برجسته است، چراکه هم از قاعده‌افزایی و هم از انواع فراهنجاری در نثرش استفاده کرده است؛ به‌خصوص فراهنجاری سبکی و گویشی. همین استفاده از برجسته‌سازی ادبی، سبب ادبی شدن نثر او شده است.

از تقابل انواع نثرهای یاد شده، نتیجه می‌گیریم که فرق اثر ادبی و غیرادبی در این است که نثر ادبی، نثری یک رویه و مستقیم نیست، بلکه اثری است برجسته یعنی هم از قاعده‌افزایی در آن استفاده می‌شود و هم از انواع فراهنجاری، بهره‌ور است؛ بویژه، فراهنجاری معنایی و سبکی و گویشی و دستوری و واژگانی.

ب ـ شعر: در باب شعر سخن فراوان گفته شده است ولی از آنجا که ما آن را گونه‌ای زبان ادبی می‌دانیم به اجمال به تعریف آن می‌پردازیم. مرحوم همایی در این مورد می‌نویسد:



"سخن بر دو قسم است: نظم و نثر. نظم در لغت به‌معنی به‌هم پیوستن و در رشته‌کشیدن دانه‌های جواهر و در اصطلاح، سخنی است که دارای وزن و قافیه باشد (= موزون و مقفّی)، مرادف آن را شعر نیز گویند"[۱].

دکتر شفیعی کدکنی در مقالهٔ «شعر فارسی پس از مشروطیت» شعر را این گونه تعریف کرده است:

"شعر گره خوردگی عاطفه و تخیّل است که در زبانی آهنگین شکل گرفته"[۲].

دکتر شفیعی کدکنی که در موسیقی شعر به‌تعریف تازه‌ای از شعر رسیده است، می‌گوید:

"شعر، حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد و در حقیقت، گویندهٔ شعر با شعر خود عملی در زبان انجام می‌دهد که خواننده میان زبان شعری او و زبان روزمرّه و عادی یا به قول ساخت گرایان چک؛ زبان اتوماتیکی، تمایزی احساس می‌کند"[۳].

با توجّه به مطالب گفته شده، می‌توان در باب شعر گفت که رویدادهای تلخ و شیرین زندگی و حیات، اندیشه‌ها و عواطفی را در باطن شاعران بر می‌انگیزد. این عواطف و احساسات بر دل و جان شاعران چنگ می‌اندازد و به صورت ناخود آگاه، خواهان آن است که سرّ دلبران را در حدیث دیگران بیان کند. آنگاه این سرّ دلبران، در زبانی دیگر، حادثه‌دار، ناآشنا، خیال انگیز، زیبا و اعجاب انگیز، در ساخت متنی شاعرانه، جلوه‌گر می‌شود و عینیّت ادبی می‌یابد. آنگاه وقتی خواننده با این متن زیبای ادبی رو به رو شد، از طریق خواندن به محادثه و محاوره با آن می‌پردازد و به دنیای خیال انگیز و زیبای آن پا می‌گذارد. نتیجهٔ خواندن، خلق اثر خیال انگیز دیگری و با زیبایی‌های گسترش یافتهٔ تازه‌ای از سوی خواننده است. بدین‌گونه متن ادبی، در هر زمانی تا ابد، زیبایی‌های

۱- همائی، جلال‌الدّین: فنون بلاغت و صناعات ادبی، ص ۵.

۲- کتاب توس، تابستان ۱۳۵۲، ص ۴.

۳- شفیعی کدکنی، محمّد رضا: موسیقی شعر، چاپ چهارم، ص ۳.

هنری خود را در خلاقیت خوانندهٔ فرهیخته، دوباره می‌سازد. بدین‌گونه است که هنر و زیبایی جاودانه می‌شود. لذا می‌توان شعر را حادثه‌ای دانست که در هستی درونی شاعر اتفاق می‌افتد، آنگاه این ساخت برجستهٔ ناآشنای اعجاب‌انگیز، از طریق خواندن، حادثه‌ای در ذهن خوانندگان ایجادکرده، آنها را فعّالانه به دنیای ایده‌آل خیال‌انگیز ادب راه می‌برد. بدین‌گونه است که شعر ناب، هیچگاه تأویل نهایی ندارد. چرا که فرایندی است که از طریق خواندن، حادثهٔ زبان و حادثهٔ خیال‌انگیز محاورهٔ ذهن خواننده، پیوسته تکرار می‌شود و معنای مابعدی پیدا می‌کند و جاودانه می‌شود.

ج ـ نظم: نظم، گونه‌ای زبان ادبی است که بر برونهٔ زبان استوار می‌باشد[1]. در واقع هر نوع قاعده‌افزایی که بر صورت زبان عادی اعمال شود، نظم خواهد بود. لذا اگر نظم همراه با جوهر شعری باشد، شعری ناب را خواهد ساخت؛ و اگر نظم همراه با معانی نثری باشد، نثری آهنگین خواهد ساخت که کلامی است موزون و مستقیم و خبری که از هنر و زیبایی و خیال‌انگیزی، فقط موسیقی و قاعده‌افزایی را همراه خواهد داشت. البتّه بُر واضح است که داشتن موسیقی، موجب برجستگی و زیبایی کلام می‌شود؛ همچنان که داریوش آشوری در این زمینه می‌نویسد:

«در زندگی روزمرّه، چه بسیار چیزهای پیش پا افتاده و همه جا یاب و بی‌ارج، یافته می‌شوند که چون با زبانی آهنگین همراه شوند، معنا و حضوری دیگر می‌یابند»[2].

پس هر نوع قاعده‌افزایی بر سخن عادی موجب نظم است و ایجاد گونه‌ای ادبی.

از آنجا که موسیقی کلام موجب برجستگی سخن می‌شود، دکتر شفیعی کدکنی آن را نوعی نظام می‌بیند و جزء لاینفکّ شعر به حساب می‌آورد. لذا باید نظم را گونه‌ای از

۱- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیات، ص ۱۴۶.

۲- آشوری، داریوش: شعر و اندیشه، ص ۳۶.



گونه‌های زبان ادبی محسوب داشت چرا که ما در زبان عادی به موسیقی کلام توجّه نداریم و همین که صورت سخن دارای وزن شد در واقع نوعی عدول از هنجار عادی صورت می‌گیرد و همین خروج از هنجار، خود موجب برجسته سازی و زیبایی سخن می‌شود. چرا که کلام آهنگین و رقصان و موزون، کلامی است غیر از سخن عادی.

در پایان سخن، طرح این نکته خالی از فایده نیست که بدانیم هدف از ابداع ادبی، خلق زیبایی است به وسیلهٔ جملات و کلمات زبانی. همین نکته در باب انواع گونه‌های ادبی، به تفاوت درجه صادق می‌باشد. چرا که هر یک از گونه‌های ادب (نثر، شعر و نظم) جلوه‌هایی از زیبایی را به نمایش می‌گذارند. البتّه، این مراتب زیبایی، اعجاب و لذّت هنری، دارای مراتب متفاوتی خواهد بود، آن چنان که خوانندگان آثار ادبی، با توجّه به تربیت ادبی خود، بهره‌ای دیگرگونه از آنها خواهند برد.

کتابنامه

۱- احمدی، بابک: حقیقت و زیبایی، نشر مرکز، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۴.

۲- احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۰.

۳- براهنی، رضا: بحران رهبری نقد ادبی، نشر ویستار، تهران، چاپ اوّل ۱۳۷۵.

۴- زرّین‌کوب، عبدالحسین: نقش بر آب، انتشارات معین، تهران، چاپ دوّم ۱۳۷۳.

۵- شفیعی کدکنی، محمّد رضا: موسیقی شعر، نشر نگاه، تهران، چاپ چهارم ۱۳۷۳.

۶- صفوی، کورش: از زبان‌شناسی به ادبیّات، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۳.

۷- مهاجر، مهران و نبوی، محمّد: به سوی زبان‌شناسی شعر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۶.

۸- همائی، جلال‌الدّین: فنون بلاغت و صناعات ادبی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۳.

۹- یوسفی، غلامحسین: دیداری با اهل قلم، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۲.





معرّفی مختصری از مولانا محمّد صلاح خموش

زبیر احمد قمر*

جدّ بزرگوار مولانا محمّد صلاح خموش، مولانا نور محمّد، از مدینهٔ طیّبه رو به هند نمود و به شهر دهلی آمد و از این شهر برای تبلیغ و نشر و اشاعت دین به شهر دَرْبَهنگَهْ به ایالت بهار رفت. مولانا نور محمّد یک عالم بزرگ بود و درمیان صوفیان و بزرگان دورهٔخویش مقام و مرتبت بلندی داشت.

مولانا نور محمّد را دو پسر بود. یکی مولانا درویش محمّد و دیگری مولانا غلام مجتبیٰ. مولانا درویش محمّد مردی صوفی، و وی را دو پسر به نامهای، مولانا هدایت الله و مولانا عظمت الله بود.

مولانا غلام مجتبیٰ به لقب قطب‌العارفین و علّامهٔ زمان مشهور بود و همواره بسیاری از علما و بزرگان و صوفیان از هر نقطه ملک برای کسب فیوض و برکات به خدمت ایشان می‌آمدند. گویند روزی وی به شب عیدالاضحیٰ بعد نماز مغرب پسر خود، مولانا محمّد صلاح خموش، را طلبید، دستش را بگرفت، چندی گریان شد و خلافت بوی بسپرد و بعد از آن به حالت بی‌هوشی رفت و بعد نماز عشا بدرود حیات گفت. مولانا غلام مجتبیٰ را پسری دیگر به نام حافظ محمّد شاه نیز بود. دربارهٔ ایشان هیچ اطلاعی در دست نیست.

مولانا محمّد صلاح خموش پسر دوّم مولانا غلام مجتبیٰ بود. سنهٔ تولّد این بزرگ معلوم نیست. البتّه تاریخ وفاتش را «رضی الله عنهم ابداً ابداً» نوشته‌اند. آنجهانی بهاری

* - استادیار فارسی دانشگاه بهار، مظفّرپور (بهار).

لال فطرت که در دفتر دادگستری دربهنگه اشتغال به‌کار داشت، در سال ۱۸۸۳ میلادی کتابی به نام تواریخ الفطرت نوشت. او دربارهٔ مولانا محمّد صلاح خموش چنین می‌نویسد:

"مولوی محمّد صلاح خموش ولد شاه غلام مجتبیٰ یک عالم بزرگ در شهر دربهنگه بود از طرف سرکار انگلیسی به عهدهٔ دادرس در شهر مظفّرپور ماموریت داشت. کتابی به‌نام فیاضیه تصنیف کرده اشعار هم می‌نوشت. تخلّص وی خموش بود. مولوی شرف‌الدّین تاریخ وفاتش را «رضی الله عنهم ابداً ابداً» (۱۲۲۷ هجری مطابق ۱۸۱۲ میلادی) گفته است"

مولانا محمّد صلاح خموش کتابی به‌نام فیاضیه در ضمن شرح کتاب نحو کافیه که دربارهٔ زبان عربی است، نوشته و یک دیوان جامع شعر، مشتمل بر حمد و نعت و منقبت و قصاید و مثنوی و غزل رقم‌زده است. نسخهٔ خطّی این دیوان که به‌دست خودش نوشته در تملک دکتر مظفّر در شهر دربهنگه است. دکتر مذکور با خانوادهٔ مولانای موصوف بستگی دارد.

اسلاف محمّد صلاح خموش چون از مدینه رو به سوی هند کردند، همراه‌شان سه تار موی مبارک نیز آوردند یکی منسوب به سرور جهان محمّد ﷺ است دیگری به مولا علی ؑ نسبت دارد و سوّمین به حضرت عبدالقادر جیلانی ؒ که مردمان شهر دربهنگه هر سال بروز جمعة الوداع بوقت عصر به زیارت اینها می آمدند. امّا اکنون حال به‌وضع پیشین نیست.

مولانا صلاح خموش را سه پسر به نام بهرام شاه، امام شاه و محمّد ماه و نیز یک دختر بود.

خموش شاعری توانا بود و درمیان شعرای فارسی سرای هند، در ردیف امیر خسرو و فیضی و غالب وغیره محسوب می‌شود. وی در هر صنف از سخن طبع آزمایی کرده و دیوانش که به دست ماست مشتمل است بر:

۱- قصیده: الف) در حمد ـ ۳.

ب) در نعت ـ ۳.

ج) در منقبت حضرت علی ؑ ـ ۲۲.

در منقبت حضرت امام حسین ؑ ـ ۱.

در منقبت حضرت امام موسی کاظم ؑ ـ ۱.

د) قصیدهٔ ناتمام در منقبت حضرت علی ؑ ـ ۱.

۲- هجو ـ ۲ : یکی را دربارهٔ پولداران و ثروتمندان معاصر خود گفته و دوّمی دربارهٔ شخصی نامعلوم است.

۳- قطعه ـ ۹ همهٔ این نه قطعه را در منقبت حضرت علی ؑ گفته است.

۴- مثنوی ـ ۳.

۵- حکایت ـ ۲۲.

۶- غزل ـ ۳۷۵.

از بی‌توجّهی استادان و دانشجویان ادب فارسی، دیوان خموش در دست دکتر مظفّر است و در فهرست هیچ یک کتابخانه‌های استان بهار و دیگر استانهای هند ذکر این دیوان تاکنون مسطور نیست. این نسخه دیوان به دست خود شاعر نوشته شده. چند قصیده را هم پسر وی بهرام شاه با دست خود بر حاشیه کتاب نوشته. در آخر کتاب دوازده برگ ساده است. بهرام شاه نوشته که دوازده برگ از آخر را یک بز وحشت زده بخورد. در پایان نوشته‌ها مهر خاص بهرام شاه ثبت است که دلالت می‌کند که این نوشته‌ها از دست خود بهرام است.

محمّد صلاح خموش شاعری توانا بود که با زبان فارسی به خوبی آشنایی داشت. به عنوان نمونه، یک قصیده و دو غزل از دیوان وی نقل می‌شود تا سخن سنجان شعر و ادب فارسی با هنر و روش شعرسرایی خموش آشنا بشوند و در تاریخ فارسی سرایان



هند ارزش خموش را بررسی کنند:

۱) قصیده ـ فی توحیدهِ تعالی و تقدس:

ای به میدان تو مهر و مه سپر انداخته — سرکشی را بر درت گردون ز سر انداخته
صعوهٔ مسکین کجا پرّد بر اوج کبریا — جبرئیل عقل در راه تو پر انداخته
عشق بالادست را نازم که عیش دو جهان — موکشان از سینهٔ تنگم بدر انداخته
ساغر صاحبدلان پرکرده از خون جگر — نعمت الوان به پیش گاو و خر انداخته
کرد از دنیا غم عشق تو مستغنی مرا — چشم تر از اشک در جیبم گهر انداخته
این شفق نبود که می‌بینی بگردون ناله‌ام — مشت خونی در گریبان سحر انداخته
جام لبریز میی کز خود خبر دارم نمود — جرعه‌ای زان هر دو عالم بی‌خبر انداخته
آه از ناسازی طالع که عشق نوگلی — چون نسیم ناتوانم در بدر انداخته
می‌کند گردون طواف کلبهٔ احزان من — تا غم او در دلم نار سقر انداخته
عمرها شد عالم از چشم ترم افتاده است — ظاهراً عشقش به حال من نظر انداخته
چون نجوشد اشک سرخ از دیده‌ام کان چشم مست — در رگ جانم ز مژگان نیشتر انداخته
هست شاهد سینهٔ سوزان و چشم گرم من — آتش عشق تو در هر خشک و تر انداخته
من که پا بر چرخ نگذارم تمنای درش — همچو نقش پای بر هر رهگذر انداخته
من که باشم از پرکاهی بسی کمتر چرا — کوه غم هجر تو ما را بر کمر انداخته
جمله غایب ازنظر جز مار طرح این جهان؟ — در دلم عشق تو بر وضع دگر انداخته

نیست این داغ محبّت در دل سوزان خموش
عشق بی‌پروا بهشتی در سقر انداخته

۲) غزل:

اگر یاری نماید در ره او همت دلها
به آهی می‌توان چون برق کردن قطع منزلها

تو تا دریا شوی ای قطره با صاحبدلان بنشین
که باشد قلزم گردون حباب قلزم دلها
تن خاکی کجا گردد محیط بحر دل هرگز
نگنجد زینهار این قطره در آغوش ساحلها
چو دیدم نور شمع از پردهٔ فانوس دانستم
حجاب روی خوب او نمی‌گردند حایلها
به امیدی که گاهی همچو عیسیٰ لب بجنبانی
بکویت هر طرف صد همچو من افتاده بسملها
بیا خامش مدد خواهم کنون از حضرت حافظ
که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها



ای کعبهٔ عشق تو کلیسای دل ما — وی برهمن حسن تو ترسای دل ما
ای دیده مگر ابر بهاری تو که گردید — رشک چمن از فیض تو صحرای دل ما
افسوس که در عشق تو مردیم و نگردید — آن لعل روان بخش مسیحای دل ما
وقت است که بر منبر افلاک نوازد — ناقوس غم عشق تو ترسای دل ما
خامش چه دمیدی به نی کلک که گردید
از معجزهٔ نطق تو احیای دل ما





دو کتاب از کتابخانهٔ جهانگیر شاه

مختارالدّین احمد*

ترجمه: سیّد حسن عباس○

وسعت و ارزش کتابخانهٔ جهانگیر شاه را می‌توان اینگونه سنجید که تمامی کتابهای کتابخانهٔ اکبر شاه به او ارث رسیده بود. این گنجینه از نظر ندرت و اهمیت نظیری نداشت. در این مورد نوشته‌اند که وقتی اکبر شاه در سال ۱۶۰۵ م فوت کرد و کتابهای کتابخانهٔ وی را شمار کردند، شامل ۲۴۰۰۳ نسخهٔ خطّی بود که همگی در جلدهای بسیار زیبا صحافی شده و بیش از ۶۴ لک (شش میلیون و چهارصد هزار) روپیه، معادل ششصد تا هفتصد هزار پوند قیمت داشتند.

در میان این کتابها ۴۳۰۰ نسخهٔ نفیس و منتخب از کتابخانهٔ فیضی، ملک الشعرای دربارِ اکبر، بود که پس از مرگ وی به کتابخانهٔ شاهی انتقال یافته بود. علاوه بر این خود جهانگیر شاه نیز تعدادی از نسخه‌های خطّی نفیس را جمع آوری نموده یا به صورت هدیه بدست آورده بود.

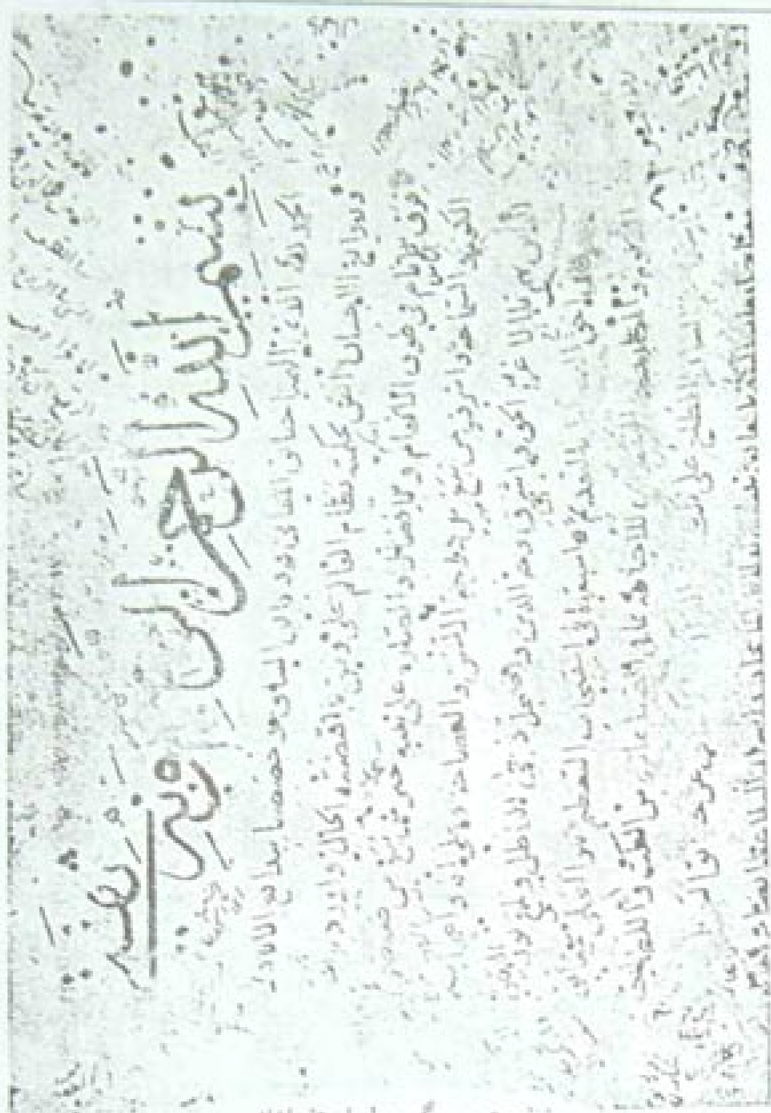
در باب اینکه در زمان جهانگیر شاه در کتابخانهٔ شاهی چقدر کتاب وجود داشت، نمی‌توان به طور قطع سخن گفت؛ امّا ظاهراً این کتابخانه دارای بیش از ۲۵ هزار جلد کتاب بوده است. گمان می‌رود که تمامی کتابها حاوی دستخط جهانگیر نبوده و تنها کتابهایی که او خود بدست آورده بود، مزین به دستخط وی بوده است. زیرا معمول وی

---

* - استاد بازنشستهٔ بخش عربی دانشگاه اسلامی، علیگره.

○ - پژوهنده و دانشیار زبان و ادب فارسی و ساکن گوپالپور توابع باقرگنج (بهار).

بود که هر گاه کتابی مهمّ به کتابخانهٔ وی آورده می‌شد، او بر آنها تاریخ ثبت می‌کرد. از میان آن کتابها چند نسخه باقی‌مانده است که دارای دستخط جهانگیر شاه است. اینگونه



نخستین برگ مطول تفتازانی



کتابها در شرق و غرب پراکنده و تعداد آنها بسیار کم است. لازم است که چنین کتابهایی را شناسایی کرده و معرّفی نماییم. اینجا ذکر دو کتاب که زینت بخش کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی علیگره است و قبلاً در کتابخانهٔ جهانگیر شاه بود، آورده می‌شود:

خاتمهٔ نسخهٔ مطول

الشرح المطول تألیف سعدالدّین مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی (۹۲-۷۱۲ه) که در میان علما و فضلای معانی و بیان و منطق شخصیتی مهمّ به شمار می‌رود. او در تفتازان بدنیا آمد و در سرخس ساکن بود. کتاب مزبور دارای چنان شهرتی است که به‌نام المطول نیز شناخته می‌شود و روزگاری در هند جزء کتابهای درسی بوده و شرحها و

حاشیه‌های بسیار بر آن نوشته‌اند.

القزوینی (خطیب جلال‌الدّین ابوالمعالی محمد بن عبدالرّحمٰن بن عمر)، متوفی در ۷۳۹ هجری، مفتاح العلوم تصنیف سکاکی را به‌نام تلخیص المفتاح خلاصه کرد. الشرح المطول[1]، تفتازانی شرح همان تلخیص المفتاح است. نسخه‌ای از این کتاب که در سال ۷۴۹ هجری پس از یک سال از تصنیف آن، کتابت شده است، در کتابخانهٔ خدابخش بانکی‌پور به شمارهٔ ۲۱۵۵ نگهداری می‌شود. این کتاب در هند بارها به چاپ رسیده است و از جمله آنها، چاپهای لکهنو در سال ۱۸۷۸ و ۱۸۸۹ م و چاپ بهوپال در ۱۳۱۱ هجری قابل ذکر هستند.

در کتابخانهٔ حبیب‌گنج نیز نسخهٔ بسیار با ارزشی از المطول[2] موجود است که قبلاً در کتابخانهٔ جهانگیر شاه بوده و دارای دستخط جهانگیر و مهرهای سیزده امیر و چندین عرض دیده است. در میان این امیران، صادق خان و عثمان خان از امرای شاهجهان و عبدالله خان از امرای عالمگیر قابل ذکر هستند. دستخط جهانگیر بر لوح نسخه ثبت است که به هنگام صحّافی در برش حاشیه چند کلمه از هر سطر آسیب دیده است. این عبارت نُه سطری در زیر آورده می‌شود:

الله اکبر

مطول در علم فصاحت [و بلاغت]

بخط سیّدالمحقّقین [و سند]

المدققین میر سیّد [شریف]

جرجانی...[3] [بعد ملا]

حظه[4] داخل کتاب خانهٔ [این نیاز]

مند درگاه الهی شد سنه [۱۰ جلوس]

۱- برای شرحها و حاشیه‌ها رجوع کنید به کشف الظنون حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲- مقالات شروانی، نوّاب صدریار جنگ مرحوم، ص ۴۱۱.

۳- اینجا کلمه‌ای ناخوانا هست.

۴- «ملاحظه» در دو سطر شده نوشته است.

مطابق ۱۰۲۳ هجری [حرره[1]]

نورالدّین جهانگیر بن

اکبر بادشاه غازی.

دستخط جهانگیر بر نسخهٔ مطول

۱- صدریار جنگ، حرره محمّد نورالدّین، نوشته است امّا در هیچ یک از دستخطهای جهانگیر کلمهٔ محمّد نیامده است.

بر لوح کتاب، بالای نوشتهٔ جهانگیری مهری مدوّر قرار دارد که ناخوانا است. علاوه بر این روی همان صفحه شش مهر است. نمایان‌ترین آنها مهر عنایت خان شاهجهانی است که زیر آن به قلم عنایت خان تاریخ عرض دیده آمده است:

«۲۷ جمادی الاوّل سنه ۳۱ عرض دیده شد».

مهر عنایت خان ساختهٔ ۱۰۶۸ هجری است. در وسط صفحه تحریر منعم بیگ وزیر زمان اکبر قرار دارد:

«تاریخ ۲۴ شهر جمادی الاولی سنه... تحویل منعم بیگ».

همانجا مهر «عبدالله خانه‌زاد شاه عالمگیر» ثبت است. بالای یک مهر که خوانده نمی‌شود، این عبارت دیده می‌شود:

«دویم شهر جمادی الثانی ۱۰۴۹ هجری؟ عرض دیده شد».

در ذیل آن کلمهٔ عرض دیده به قلم عبدالله چلبی وجود دارد و عرض دیده مورخ ۱۳ شعبان ۱۰۶۹ هجری و بالای آن مهر محمّد حسن شاهجهانی است. بر همین صفحه شمارهٔ کتاب به خط جلی «اوّل اوّل ۵» درج است. از این معلوم می‌شود که در کتابخانهٔ شاهی این نسخه در ردیف کتابهای خاصهٔ اوّل بوده است. در صفحهٔ آخر نسخه «عرض دیده»های قلیج خان و دیگر امرا موجود است. از نوشته‌های خواجه عنبر و سهیل بدست می‌آید که این نسخه در تحویل هر دو امیر بوده. این دو نفر کتابدار معروف سلاطین مغول‌اند و هنوز دستخط آنان را روی بسیاری از نسخه‌ها که در تحویل آنها بوده، می‌توان دید.

خط نسخهٔ مطول پخته و عالمانه است. در هامش اقتباسات یکی از شرحها نیز آمده که کاتب نسخه سیّد شریف و سال کتابت آن ۸۳۹ هجری است. اینجا بنا به گفتهٔ صدریار جنگ[1] از درباریان جهانگیر اشتباه رخ داده، زیرا که میر سیّد شریف جرجانی در سال ۸۱۶ هجری وفات یافته و گویا این نسخه ۲۳ سال بعد از درگذشت وی کتابت شده

۱- مقالات شروانی، ص ۲۱۲.

است. به قول صدریار جنگ: همنام بودن کاتب با سیّد شریف موجب اشتباه شده و پادشاه کلمهٔ جرجانی را بر آن افزود. اگر آنان تاریخ درگذشت علامه جرجانی را درنظر داشتند این اشتباه رخ نمی‌داد.

دستخط‌ها و مهرهای امیران بر نسخهٔ مطول



علی بن محمّد بن علی معروف به شریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰ه) از اکابرین علما ایران به شمار می‌رود. او مصنّف بیش از پنجاه کتاب به فارسی و عربی است. از تصنیفات وی الحاشیه علی المطول للتفتازانی در سال ۱۲۴۱ هجری در استانبول به طبع رسیده است. در هند نیز حاشیهٔ میر سیّد شریف چند بار به چاپ رسیده است. چاپهای ۱۲۸۹، ۱۳۱۰ و ۱۳۱۲ هجری (طبع لکهنو) ازنظر بنده گذشته است. بعضی چاپها دارای خلاصه‌های متعدّد از حواشی مطوّل بوده و منقولاتی از حاشیه‌های شریف را نیز دارا هستند. بدینگونه ارتباط میر سیّد شریف با مطول تفتازانی ثابت می‌شود و بدین سبب علمای دربارِ جهانگیر دچار اشتباه شده و پنداشتند که نسخهٔ مورد نظر نوشتهٔ میر سیّد شریف جرجانی است. امّا ظاهر است که انتسابِ این نسخه به میر درست نیست زیرا که تاریخ کتابت آن ۴ رمضان ۸۳۹ هجری است در حالی که میر سیّد شریف در سال ۸۱۶ هجری وفات یافته بود.

کتاب دیگر

برگی از یک دیوان ترکی است که در کتابخانهٔ مولانا آزاد دانشگاه اسلامی علیگره نگهداری می‌شود. لوح آن (یعنی f.1a) دارای دستخط جهانگیر شاه است و برخی از امیران نیز بر آن عرض دیده و مهرها ثبت نموده‌اند. از ص f.1b دیوان آغاز می‌شود. برگ مزبور بسیار خوشخط است و چنین معلوم می‌شود که کتابت آن به توسّط خطّاطی ماهر و چیره‌دست انجام یافته یا خطّاط دیگری گلهای قشنگ و زیبا بر هامش آن ساخته است. این برگ که دارای دستخط جهانگیر است، از اصل نسخه جدا شده و حالا فقط همین یک برگ بر جای‌مانده است. بقیهٔ کتاب کجاست، نمی‌دانیم. صفحهٔ آغازین دیوان دارای هفت بیت است که مضمون آن حمد باری می‌باشد، و با این شعر آغاز می‌شود:

ای حبیبک دین کیلیب حمد ینک ولا احصی ثنا

اوّل جو عاجز بولسه و صفینک کیم قیلا الغای یانا



بیت آخر اینست:

لطف انیب عشاق ارا یارب نوا قیلغیل نصیب

تا چنیتی نینک مقامی بولسا بودار فنا

اسم شاعر مجهول است. امّا چون این دیوان در کتابخانه‌های سلاطین خراسان و هرات و هند بوده لذا می‌توان گفت سرایندهٔ آن بطور حتم فرد مهمّی بوده است. احتمال دارد که شاعر با عهد همایون یا با دورانی پس از آن ارتباط داشته باشد[1]. شاهان مغول قدیم بر طبق سنّت خانوادگی با زبان و ادب ترکی نیز آشنایی داشتند. سرلوح این نسخه دارای عبارت زیر به قلم جهانگیر است:

الله اکبر

پنجم آذر سنه ۱ داخل کتاب خانهٔ

این نیازمند درگاه الهی شد حرره

نورالدّین جهانگیر ۱۰۱۴ بن

اکبر بادشاه

از این عبارت جهانگیر بر می‌آید که در سال ۱۰۱۴ه/۱۶۰۵م این نسخه از نظر وی گذشته. جهانگیر سال تحریر ۱۰۱۴ هجری را بالای نام خود نوشته است. روی همین صفحه دو عبارت دیگر با قلم ریز دیده می‌شود. احتمال دارد که دو عبارت دیگر تتمهٔ عبارت ماقبل باشد. عبارت اوّل اینست:

"این مرقع بعد انتقال... سلاطین خراسان و هرات در کتب خانهٔ شاهان هندوستان رسید چنانچه دستخط نورالدّین جهانگیر پادشاه از آن نشان می‌دهد... ماه شوّال ۱۱۵۲ هجری".

۱- بنا به گفتهٔ دکتر اکمل ایوبی، این دیوان به ترکی چغتایی سروده شده و سرایندهٔ آن فردی هندی است.



دستخط جهانگیر بر دیوان ترکی

عبارت دیگر ناخوانا است و در صحافی کلمات آخر هر سطر چنان بریده شده که آن را نمی‌توان خواند. این نسخهٔ مهمّ در ردیف «خاصهٔ اوّل» بوده و بر آن با قلم جلی



«اوّل ۵» نوشته شده است که نمایان‌گر ارزش آن است. در بخش زیر لوح (که در عکس نیامده است) مهر عنایت خان شاهجهانی ۱۰۶۸ دیده می‌شود و با قلم وی عرض دیدهٔ ۲۵ شعبان ۳۲ یا (سنهٔ ۴۲؟) قید شده است.

عرض دیدهٔ دیگر مورخ ۲۵ محرم ۱۰۶۹ هجری و یکی دیگر نوشتهٔ ۲۶ ربیع الاوّل است. علاوه بر این مندرجات زیر از محمّد حسن شاهجهانی و عبدالله چلبی است:

۱۲ رجب ۱۰۶۹

عرض دیده شد

محمّد حسن شاهجهانی

عرض دیدهٔ دیگر نوشتهٔ ۲۴ ذوالحجه سنهٔ ۲۶ (یا ۳۶؟) هست:

۲۴ ذوالحجة الحرام سنهٔ ۲۶ (؟)

عرض دیده شد

العبد عبدالله چلبی

این کتاب (یا فقط برگ اوّل که بعداً کسی آن را به مرقع تعبیر کرده است) از کتابخانه‌های سلاطین مغول به دست شجاع‌الدّین بلگرامی رسید و او به مرحوم مولوی سبحان الله خان هدیه داد. عبارت وی بدینقرار است:

هدیه به عالی خدمت عالی جناب مولانا مولوی حاجی سیّد محمّد سبحان الله صاحب از خاکسار شجاع‌الدّین بلگرامی.

وقتی مولوی سبحان الله ذخیرهٔ کتابهای خود را به کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی علیگره هدیه کرد، آن برگ ذی‌قیمت نیز همراه با کتابهای وی به اینجا رسید.

●●●



دو غزل از حسرت موهانی

غزل اوّل

در دامِ غمش حالِ دلِ زارچه گویم　　افسانهٔ آن مرغ گرفتار چه گویم
اندازهٔ لطفِ ستمِ یار ندانم　　ای بی‌خبر از لذّتِ آزار چه گویم
یک جلوهٔ مستش ز جهان بی‌خبرم کرد　　از حال تماشای رُخِ یار چه گویم
بی‌مهری احباب جفای غمِ هجران
کردند چه با حسرتِ بیمار چه گویم[1]

غزل دوّم

از دل شدگان حجاب تا کی　　یعنی ز من اجتناب تا کی
ای آتشِ هجرِ یار رحمی　　آخر ز تو دل کباب تا کی
مغرور مشو به دلپذیری　　اینِ رونق و آب و تاب تا کی
تا کی به هوای تو بسوزم　　ای غیرتِ آفتاب تا کی
مستی بگذار حسرت آخر
این چنگ می و رباب تا کی[2]

●●●

۱- کلیات حسرت موهانی، کتابی دنیا دهلی، ۲۰۰۳ میلادی، ص ۳۹۳.
۲- همان، ص ۴۰۰-۳۹۹.



فلسفهٔ دینی ملّا صدرا شیرازی

اقتدار حسین صدّیقی*

مترجم: علی رضا کاربخش

به نظر می‌رسد که مسلمانان از همان آغاز در مطالعهٔ ادیان و مکاتب فکری غیر اسلامی رویکردی منتقدانه در پیش گرفتند و در جهت فهم اینکه ادیان قبل از اسلام نسبت به خداوند چگونه می‌اندیشند، شور و شوق بسیاری از خود نشان دادند. در حقیقت اندیشمندان مسلمان را می‌توان از اوّلین بنیان‌گذاران گفتگوی میان ادیان بشمار آورد؛ چنانکه آثار فراوان نوشته شده به وسیلهٔ اندیشمندان و دانشمندان مسلمان در زمینه‌های تاریخ، جغرافی و ادیان غیر اسلامی کشورهای مختلف جهان، شاهدی بر این مدّعا بشمار می‌رود. در ایران قرن هفدهم میلادی، صدرالدّین شیرازی مشهور به ملّا صدرا این سنّت دیرینه را حیاتی دوباره بخشید. در این مقاله به پژوهشی سریع و بحثی مختصر پیرامون جریانهای فکری مهمّ اسلامی و تأثیر آنها بر یکدیگر می‌پردازیم و همچنین نقش ملّا صدرا در تاریخ تفکّر اسلامی را به بحث و بررسی می‌گذاریم.

با استقرار سلسلهٔ صفویه در آغاز قرن شانزدهم، ایران دستخوش تحوّلات عظیمی در زمینهٔ سیاست و فرهنگ گردید. دولت صفویه به زودی به یک امپراطوری قدرتمند در آسیا که عنایت زیادی به مذهب شیعه به عنوان دین رسمی کشور داشت، مبدّل گردید و روحانیان متشرع با حمایتهای دولتی به ترویج هر چه بیشتر تفکّر شیعی برخاستند. در آن

---

* - استاد بازنشستهٔ بخش تاریخ دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره.



زمان اگرچه سازمان قدرتمند روحانیت شیعه، صحنهٔ فعّالیتهای فکری را به شدّت تحت کنترل خود داشت، با اینحال در این دوره برخوردهای شدید فکری موجب بوجود آمدن جریانهای مختلفی در میان پیروان مکاتب فکری گوناگون گردید.

اوّلین نظریه‌ای که در آن زمان شهرت بسیار یافت از آن محمود پسیخانی بنیانگذار فرقهٔ نقطوی بود[1]. محمود پسیخانی آداب و رسوم و نهادهای اسلامی را آداب و رسوم و نهادهایی متحجرانه نامید و لزوم وجود آنها را انکارکرد. برای وی مفهوم اسلامی روز

۱- آنچه در این مقاله درباب محمود پسیخانی و مکتب وی مطرح گردید،، برگرفته از گزارشها و نوشته‌های مخالفان او و غالباً نادرست است و ما تنها برای حفظ امانت، اقدام به ترجمهٔ آن کردیم و امیدواریم در فرصتی دیگر به نقد و بررسی آنها و ارائهٔ مقاله‌ای مستند درباب محمود پسیخانی و مکتب وی بپردازیم. به عنوان نمونه‌ای از اشتباهات مقالهٔ حاضر، به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که بنابر آنچه در مقالهٔ حاضر آمده: "محمود پسیخانی برخلاف متفکّران اسلامی عقیده داشت همه موجودات جهان در زمان مناسب خود به انسان مبدّل خواهند شد." با اینکه عقیده به حرکت استکمالی و تحوّل پدیده‌های فروتر به موجودات کامل‌تر ـ از جمله انسان ـ در نظر بسیاری از متفکّران مسلمان از بدیهیات است. ابیات معروف مولانا را به یاد بیاورید:

از جمادی مردم و نامی شدم...

تا آنجا که: «مُردم از حیوانی و آدم شدم»

نیز ابیاتی که این گونه آغاز می‌شود:

آمده اوّل به اقلیم جماد...

تا آنجا که:

باز از حیوان سوی انسانیش — می‌کشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد آخر عاقل و دانا و زفت

نیز اشعار ابن یمین که با این بیت آغاز می‌شود:

زدم از کتم عدم خیمه به صحرای وجود — وز جمادی به نباتی سفری کردم و رفت

تا آنجا که:

بعد از آن در صدف سینهٔ انسان به صفا — قطرهٔ هستی خود را گهری کردم و رفت

و... (قند پارسی).



قیامت و اینکه در آن روز به انسانها بر اساس اعمال خوب و بدی که در زندگی دنیوی خود انجام داده‌اند، پاداش و جزا داده می‌شود، معنا و مفهومی نداشت. او خود را مهدی موعود خواند. بر طبق تعالیم وی، اعتبار هر دینی از نظر زمانی سرانجامی دارد و پس از آن منسوخ خواهد شد و این مدّت زمان اعتبار برای دین اسلام نهصد سال است که در زمان وی به پایان رسیده است. بنابر عقیده وی پس از آنکه نهصد سال از عمر اسلام بگذرد، رهبریت دینی از دنیای عرب به ایرانیان انتقال خواهد یافت. در نتیجه وی از مذهب خود به عنوان مذهب راستین برای عصر جدید نام برد. تعالیم محمود پسیخانی شامل نظریه‌ای بود که بنابر آن، هستی قائم به ذات تلقّی می‌گردید و اینکه انسان داری ماهیّتی مادّی یا زمینی است و پس از مرگ نابود نمی‌شود و به شکلی دیگر در جهان جلوه می‌کند. هنگامی که انسان در زمین دفن می‌شود با زمین ممزوج شده و سپس در اشکال دیگری همچون درخت یا سبزه به حیات خود ادامه می‌دهد. او انسان را اشرف مخلوقات می‌دانست و برخلاف متفکّران اسلامی عقیده داشت همه موجودات جهان در زمان مناسب خود به انسان مبدّل خواهند شد و انسانهایی نیز همچون پیامبران و بنیانگذاران مذاهب، در زمان حیات خود به بالاترین نقطهٔ کمال یافتگی دست می‌یابند که اصطلاح وی برای چنین انسانهایی «مرکّب مبین» است. بعدها پیروان وی، اصطلاح «انسان کامل» را نیز در کنار اصطلاح مرکّب مبین به کار بردند.

بر طبق تعالیم محمود پسیخانی فهم واقعیت نهایی بدون خود آگاهی کامل میسّر نیست. به علاوه او خاطر نشان می‌سازد که اهمیت فلسفهٔ دینی تنها به وسیلهٔ انسانهای نابغه که دریافتی شهودی دارند، قابل ادراک است و از آنجایی که غالب مردم فاقد استعداد لازم برای درک مفاهیم دینی هستند، مفاهیم دینی برای آنها معنایی ندارد. مفاهیم مزبور را تنها انسانهای برجسته که نسبت به درک عوام و حتّی دشمنان خود تحمّل زیادی دارند، درک می‌کنند. آنها اجازه می‌دهند که عوام آن طور که می‌خواهند از آداب و رسوم خود پیروی کنند. به همین دلیل است که نقطویان را «وسیع المشرب»



نام نهاده‌اند[1].

به نظر می‌رسد تعالیم نقطویان در زمان بنیانگذار آن پیروان چندانی نیافت، با وجود این در طی قرن شانزدهم میلادی این تفکّر به تدریج در میان اندیشمندان مسلمان ایران راه خود را بازکرد و هنگامی که شمار پیروان این فرقه رو به ازدیاد گذاشت، خشم و نفرت علمای متشرع وقت را برانگیخت. از آنجا که نقطویان طاغیان بر علیه اسلام محسوب می‌شدند، شاه طهماسب به قلع و قمع آنها پرداخت. در سال ۱۵۷۵ میلادی ابوالقاسم امری که اندیشمند برجسته‌ای بود در ابتدا کور و سپس به زندان افکنده شد[2]. دیگران نیز که مظنون به پیروی از عقاید نقطویه بودند به قتل رسیدند. در سال ۱۵۹۲ میلادی شاه عباس (جلوس ۱۶۲۹-۱۵۸۸ م) فرمان قتل عام آنها را صادر کرد[3] و خود نیز به دست خود سیّد احمد کاشی از برجسته‌ترین رهبران نقطوی را به قتل رساند. آنهایی که از قتل عام مزبور جان سالم به در بردند به کشورهای مختلف گریختند. از آن گروه تعدادی نیز به هند آمدند و از دربار اکبر شاه تقاضای پناهندگی کردند و با راه یافتن به دربار اکبر عقاید دینی و نقطه نظرات سیاسی وی را تحت تأثیر قرار دادند. بر طبق گفتهٔ ابوالفتح گیلانی، یکی از آنها که به دربار اکبر راه یافت، شریف آملی از رهبران ایرانی نقطویه بود که دو کتاب از جمله کتاب محبت کل را به نام اکبر شاه تألیف کرد[4].

۱- برای آرا و عقاید نقطویان ن.ک: صادق کیا: نقطویان یا پسیخانیان، تهران، ۱۳۱۰ شمسی، و همچنین منابع تاریخی قرون میانه هند و ایران مانند اسکندر بیک ترکمن. همچنین نویسندگان ایرانی و هندی قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی نیز دربارهٔ نقطویان البته به اختصار نوشته‌اند در کتاب یادشده از صادق کیا نیز به توضیح پیرامون برخی آثار باقیمانده از نقطویان که هنوز در کتابخانه‌های ایران در دسترس است، پرداخته شده است.

۲- عرفات العاشقین.

۳- اسکندر بیگ ترکمان: عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۱۲ شمسی.

۴- اقتدار حسین صدّیقی: متفکران نقطوی در دربار اکبر، اسلامیک کلچر، حیدرآباد، ج ۷۲.



از آنجا که در آثار ملّا صدرا هیچ اشاره‌ای به عقاید و آرای قطوبیان نشده است، به نظر می‌رسد که آرا و عقاید آنان برای ملّا صدرا ارزش و اعتباری نداشتند. از سوی دیگر وی ارزش و احترام بسیار زیادی برای دو عارف بزرگ، شیخ شهاب‌الدّین یحییٰ سهروردی (م: ۱۱۹۱ م) و شیخ محی‌الدّین ابن عربی (م: ۱۲۴۰ م) قایل بوده است.

جوهرهٔ فلسفهٔ اشراقی شهاب‌الدّین سهروردی دربارهٔ ماهیّت و چگونگی انتشار نور به عنوان سر منشاء آفرینش است. او نور را غیر مادّی و غیر قابل تعریف و واقعیتی فراگیر می‌داند که در تمامی پدیده‌های مادّی و غیر مادّی نفوذ می‌کند. سهروردی در فلسفهٔ خویش علاوه بر فلسفهٔ نوافلاطونی و تعالیم ابن سینا از برخی از عناصر مذهب زرتشت و دیگر منابع دینی و عرفانی ویژه شرق نیز سود می‌برد. به عقیدهٔ سهروردی دو نوع حکمت وجود دارد، «ذوقی» و «استدلالی»، و در میان درجات مختلف حکمت، برخی از آنها به طور کامل ذوقی و برخی به طور کامل استدلالی هستند. به عقیدهٔ وی حکمت نشئت گرفته از «خودشناسی» سر آغاز همه حکمتهای برتر است. این نوع حکمت به طور کامل استدلالی نیست و تا حدودی حکمت ذوقی نیز در آن وجود دارد. برترین درجهٔ حکمت از آن حکیم اشراقی است که در روشهای استدلالی نیز مهارت کامل دارد. او در واقع، خلیفهٔ خدا بر روی زمین است. درجهٔ بعدی حکمت از آنِ حکیمی اشراقی است که در کسب حکمت به طریق استدلالی مهارت ندارد. مقام خلیفةاللّهی به این حکیم نیز می‌تواند تعلّق بگیرد، ولی مقام مزبور هرگز از آن حکیمی که دانش خود را تنها از طریق استدلال به دست آورده است، نخواهد شد. به عقیدهٔ سهروردی وجود مقام خلیفةاللّهی امری ضروری است و غیر ممکن است که جهان لحظه‌ای از وجود قطب یا خلیفةالله خالی بماند و اگر گاهی حضور وی به چشم نمی‌آید، به دلیل آن است که در خفا زندگی می‌کند.[1]

۱- حسین نصر: سه حکیم مسلمان، کمبریج، ۱۹۶۴ م، ص ۳-۶۲.

همانند سهروردی، ملّا صدرا نیز باور دارد که وحدت حقیقت بدون هیچ گسستی از حضرت آدم ﷺ به حضرت ابراهیم ﷺ، حکمای یونان، عرفای مسلمان و فیلسوفانی همچون ابوعلی سینا انتقال یافته است. در واقع ملّا صدرا در رویکرد خود به مذاهب و مکاتب فکری مختلف روشی بسیار نوگرایانه داشت. بر طبق نظریات وی یونانیان که از نظر مذهبی ستاره‌پرست بشمار می‌آمدند، به وسیلهٔ حضرت ابراهیم ﷺ خداشناسی و علم وحدانیت را آموختند. ملّا صدرا به تکرار از فلوطین (شیخ الیونانی) به عنوان شخصیتی بزرگ نام می‌برد. وی همچنین به طور قاطع اظهار می‌دارد که حکمای یونان نور حکمت را از سرچشمهٔ الهام و نبوت دریافت کردند[1]. بنابراین، ملّا صدرا با توجّه با سنّت پیامبرانه، با متفکّران مسلمان در موضوع وحدانیت خدا و خلق جهان و روز رستاخیز کاملاً موافق است.

ملّا صدرا همان نگاه را به عرفای اسلامی به طور عموم و به ابن عربی به طور اخص دارد. فلسفهٔ عرفانی ابن عربی سه مقوله عرفانی را با یکدیگر سازگاری می‌دهد:

۱- وجود مطلق: به طور مثال خدا یا خالق که وجودی قائم به ذات است و همه چیز در جهان هستی تحت نفوذ رحمانیت و بخشندگی وی قرار دارد.

۲- وجود مقید: به معنی وجود محدود که قائم به ذات خود نیست و برای وجود داشتن نیاز به رحمانیت و بخشندگی وجود مطلق دارد. وجود مقید از نظر ابن عربی جهان مادّه و همهٔ اجزای آن است.

۳- حقیقت محمّدیه یا نفس الرحمانیه (حقیقة الحقایق): سوّمین مقولهٔ عرفانی در فلسفهٔ ابن عربی با هر دو مقولهٔ دیگر مرتبط است. این مقوله اقلیم ویژه «اعیان ثابته» (کهن ساختارهای جاودانه) است که هر پدیده‌ای که به جهان ماده تعلّق دارد، قبل از آمدن به جهان مادّه، ماهیّت خود را از آنها کسب می‌کند.

۱- ملّا صدرا، رساله فی الحدوث در مجموعه رسائل آخوند.

ابن عربی مخالف مفهوم نو افلاطونی فیضان بود که برخی از متفکّران مسلمان پیش از وی شبیه آن را در نظام فلسفی خود واردکرده بودند و بر این باور بودند که نور این جهانی قسمتی از مادّه بوده و هستی از نورالانوار (خدا) نشئت گرفته است. از آنجا که ابن عربی مسلمانی بسیار پارسا و معتقد بود، در جستجوی نوری قرآنی و مربوط به سنّت پیامبر بود. انسان کامل وی انسانی است که به وحدت وجود ایمان کامل دارد. ابن عربی چندگانگی انسان را قبول ندارد. بنابر عقاید وی هر کدام از انسانها به یکی از دو سطح وجودی «فردی» و «کیهانی» تعلّق دارند:

"هر فردی به خودی خود دارای قوهٔ ادراکی است که جزء لاینفک طبیعت اساسی نوع انسان است و از نظر هستی‌شناسی تفاوتی میان انسانها از نظر ادراک وجود ندارد. تفاوت میان انسان تنها در مقدار آگاهی آنها نسبت به وجود قوهٔ ادراک در خودشان و در نتیجه شدّت وضوح کمتر یا بیشتر آن است. هیچکدام از انسانها از نظر روشنی ادراک با دیگری برابر نیستند و تنها در بالاترین درجه وضوح و روشنی ادراک است که انسان می‌تواند به انسان کامل مبدّل شود"[1].

از آنجایی که تقدیر چنین بود که ملّا صدرا به صورت متفکّری پیشرو جلوه کند، وی از همان آغاز علاقه وافری به مطالعات دینی از خود نشان می‌داد. ملّا صدرا تحصیلات مقدّماتی خود را در شیراز به پایان رساند و سپس برای ادامهٔ تحصیل به اصفهان که بزرگترین مرکز دینی ایران در زمان صفوی بشمار می‌آمد، رفت. وی تحصیلات عالی خود را تحت راهنمایی بزرگترین اندیشمندان عصر میر محمّد باقر معروف به میر داماد استرآبادی، شیخ بهاءالدّین عاملی و میر ابوالقاسم میر فندرسکی (م: ۱۶۴۰ م) گذراند. ملّا صدرا که شور و شوق بسیار زیادی به فلسفهٔ متافیزیک داشت، به مطالعهٔ فلسفهٔ عرفانی نیز پرداخت و در فهم نکات ظریف آن مهارت بسیار یافت. اوّلین کتاب وی به نام

۱- توشیکو ایزوتسو: صوفیسم و تائوییسم.



طرح الکونین» که در آن به شرح نظریهٔ وجود ابن عربی پرداخته بود مورد طعن و لعن روحانیون متشرع وقت قرار گرفت، چنانکه وی را تکفیر کردند. ملّا صدرا که جان خود را در خطر می‌دید، از اصفهان به روستایی در نزدیکی شهر قم به نام کهک نقل مکان کرد و در آنجا به دور از غوغای دیگران زندگی آرامی داشت و بیشتر اوقات خود را به مراقبه، مطالعه و نوشتن رساله‌های مختلف از جمله «رسالة فی الحشر» و «رسالة فی حدوث العالم» می‌گذرانید.

چنانکه از مقدّمهٔ کتاب الاسفارالاربعه بر می‌آید، ملّا صدرا حتّی در روستای کهک نیز از آزار روحی دیگران در امان نبوده است. او در مقدّمه مزبور با لحن حزن آلودی از انزجار عوام نسبت به اندیشه‌های خود سخن می‌گوید. او سپس اظهار می‌دارد که در کهک "چهار بار انوارالهی بر من تابید و در نتیجه من قادر به حلّ رازهایی شدم که قبلاً گمان حلّ آنها را نیز نمی‌کردم"[1]. آنگاه ملّا صدرا اظهار می‌دارد که حال وظیفه اوست که آنچه را که بر وی آشکار شده است برای دیگران بازگو کند. اسفار اربعه شرح چهار سفر روحانی است: سفر از خلق به حق، سفر از حق در حق به وسیلهٔ حق، سفر از حق به خلق به وسیلهٔ حق و سپس سفر به حق چنانکه در خلقت خود را به نمایش گذاشته است.

ملّا صدرا تحت تأثیر شدید ابن عربی و سهروردی، مفاهیم فلسفی و عرفانی دستگاه خداشناسی خود را سامان داد. ملّا صدرا عقیده دارد با رحلت پیامبر اسلام ﷺ، دورهٔ اسلام و دورهٔ نبوّت به پایان می‌رسد و متعاقب آن دوره امامت یا ولایت آغاز می‌گردد و تا زمان ظهور امام دوازدهم ادامه می‌یابد. هنگامی که در آخر زمان امام منتظر یا مهدی ظهور می‌کند، تمامی معانی آشکارکنندهٔ الوهیّت به منصه ظهور می‌رسد و انسانها به سوی اصل ایمانی توحیدی که حضرت آدم ؑ آن را به انسانها ارائه داد و حضرت محمّد ﷺ بر آن صحه گذاشت، بر می‌گردند.

۱- الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳.

همچنین ملّا صدرا در کتاب اسفار اربعه نظریه‌های فلسفی دیگر فیلسوفان بویژه ابن سینا را در مورد مفهوم وجود و ماهیّت و رابطه میان آن دو، مورد بحث و بررسی قرار می دهد. وی بارها و به طور مداوم در رساله‌های دیگر خود به موضوع وجود و ماهیّت می‌پردازد. بر طبق عقیدهٔ وی وجود از ماهیّت در حیطه تفکّر قابل تمایز است و دیگر اینکه موضوع خلقت الهی، وجودی است که بایستی خود را در ظرف ماهیّت به نمایش بگذارد. در حقیقت ملّا صدرا وجود و ماهیّت را از کهن ساختارهای ابن عربی به نام «اعیان ثابته» که تعیین‌کنندهٔ اشکال متفاوت در جهان خلقت بشمار می‌روند، متمایز می‌سازد. با وجود این در سامان بخشیدن به مفهوم «اشراق» تحت تأثیر سهروردی قرار دارد. ملّا صدرا عقیده دارد وجود واجب (خالق) خود را در هر کدام از اجزای جهان خلقت به نمایش می‌گذارد، چنانکه روندی از پرتو افشانی متناظر با نور الهی، وجود مادّی مزبور را دربر می‌گیرد. در پایان ملّا صدرا نتیجه می‌گیرد که جهان خلقت از ذات واجب الوجود نشئت گرفته است و با این نتیجه‌گیری سعی دارد تا در فلسفهٔ خود آرای ابن سینا، شیخ اشراق و برخی مفاهیم عرفانی را با یکدیگر هماهنگی بخشد.

نکتهٔ دیگری که باید دربارهٔ ملّا صدرا افزود، مربوط به تدریس وی در دوران پس از خلوت گزینی است. الله‌وردی خان (م: ۱۶۱۳م) حاکم فارس که مردی قدرتمند و روشن‌بین بود، تحت تأثیر شخصیّت علمی ملّا صدرا از وی دعوت کرد تا در مدرسهٔ تازه تأسیس خود در شیراز، به نام مدرسهٔ خان، به تدریس بپردازد و در ضمن قول هرگونه حمایت اجتماعی و مادّی را هم به وی داد. ملّا صدرا با قبول دعوت الله‌وردی خان از کنج خلوت خویش بدرآمد و نه تنها با علاقه‌مندی بسیار به کار تدریس پرداخت، بلکه بارها به سفر حج رفت و در نهایت نیز در سال ۱۶۴۰ میلادی در راه برگشت از هفتمین سفر حج خود در بصره درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد.

ملّا صدرا هنگامی که در شیراز به تدریس اشتغال داشت قادر شد تا مکتب فلسفی الهی جدیدی را بنیان نهد که در آن عناصر مختلفی از مکاتب فکری موجود در آن زمان

در یکدیگر مستحیل شده بود. در حال حاضر مکتب فلسفی الهی وی به نام حکمت متعالیه شناخته می‌شود.

اگر بخواهیم نظریاتی بدیع برای ملّا صدرا در فلسفهٔ اسلامی ارائه کنیم، می‌توان از نظریهٔ حرکت جوهری وی مبنی بر اینکه همه موجودات از نظر کیفی و هم جوهری هر لحظه در حال حرکت و تغییر هستند، نام برد. اتّحاد عاقل و معقول و تقابل میان وجود و ماهیّت نیز از دیگر نظریه‌های بدیع وی در فلسفهٔ اسلامی هستند.

در پایان می‌توان گفت آثار غنی و پرمغز ملّا صدرا این عقیده را که در پایان قرن دوازدهم میلادی، محمّد غزالی چنان فلسفهٔ اسلامی را درهم کوبید که دیگر امیدی به بهبود آن نمی‌رفت، باطل می‌سازد. پس از ملّا صدرا شاگردان نخبهٔ وی به ترویج فلسفهٔ وی پرداختند و در حال حاضر ادامه مکتب اشراق در ایران از آخرین نتایج نفوذ ملّا صدرا در تفکّر اسلامی بشمار می‌رود.





وحدت وجود در فلسفهٔ اسلامی ملّا صدرا

آی.اچ. آزاد فاروقی*
مترجم: علی رضا کاربخش

از آنجایی که اسلام یک دین کاملاً توحیدی است، بنابراین هیچ تعجّبی ندارد که موضوع وجود ذات متعالی جایگاهی مرکزی را در فلسفهٔ سنّتی اسلامی به‌خود اختصاص داده باشد. از سوی دیگر جهان مادّه به‌عنوان موضوعی که هر لحظه مورد تجربه قرار می‌گیرد، نیازمند توصیف و داوری است. بنابراین بحث پیرامون ماهیّت حقیقت غایی و جهان مادّه و ویژگی‌های روابط میان این دو، همواره در فلسفهٔ اسلامی مورد توجّه قرار داشته است.

در میراث فلسفی یونان که بعدها به‌فیلسوفان اسلامی رسید، ارسطو از نفوذ چشمگیری برخوردار بود. سیطرهٔ حکمت و چیرگی ارسطو در علوم گوناگون عقلی، نسلهای اولیه دانشمندان اسلامی را چنان تحت تأثیر قرارداد که وی را به‌لقب «معلّم اوّل» ملقّب ساختند. با وجود این، نظریّات ارسطو پیرامون ماهیّت خدا به‌عنوان اوّلین محرّک غیرفعال، و بدون هیچ ارتباط و وابستگی با جهان مادّه، ایده‌ای بود که نمی‌توانست مورد قبول فیلسوفان مسلمان قرارگیرد، چراکه این عقاید با تعالیم اسلامی و مفهوم خدا چنانکه در قرآن آمده است سازگاری نداشتند. درنتیجه ابونصر فارابی اوّلین فیلسوف مسلمان که قادر به‌ارائهٔ یک دستگاه فلسفی اصیل بود، نظریه‌ای را

---

* - استادیار بخش مطالعات اسلامی جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیه، دهلی‌نو.

پیرامون فیضان ده عقل مطرح ساخت. در این نظریه این ده عقل یا «عقول عشره» واسطه‌های میان خدا و جهان مادّه بشمار می‌روند که فارابی به یاری آنها به بیان چگونگی نشئت گرفتن جهان مادّه از ذات خدا می‌پردازد. بنابراین، فارابی با یک حرکت قادر به توضیح وابستگی جهان مادّه ـ هم در ذات و هم در کلیّهٔ حالات بالفعل خود ـ به ذات خدا گردید. توصیفی بدینگونه از رابطهٔ میان خدا و جهان مادّه اگرچه با دیدگاه مذهب اسلام نزدیکی بیشتری داشت، امّا هنوز جنبه‌ای مهمّ نادیده گرفته شده بود. اگرچه فارابی با ارائه نظریهٔ خویش توانسته بود نظریهٔ استقلال جهان مادّه از ذات خداوندی را منتفی سازد، امّا هنوز نظریهٔ وی در اثبات تفاوت ضروری میان سطوح وجودی خدا و جهان مادّه به‌گونه‌ای که در قرآن به دقّت به آن توجّه شده است کارآمد نبود. بعدها ابن سینا بر آن شد تا در نظریه مشهور خود دربارهٔ ماهیّت وجود، و البتّه در ذیل تفکّر فارابی، به رفع نقیصهٔ مذکور بپردازد. ابن سینا در نظریهٔ خود در ابتدا تفاوتی قطعی میان «ماهیّت» و «وجود» قایل می‌شود و سپس به اثبات این قضیه می‌پردازد که خدا تنها وجودی است که تمامی جنبه‌های وی، به طور مثال ماهیّت وی و وجود وی، از یکدیگر تمایز ناپذیرند، که در این صورت نظریهٔ عدم وجود خدا از نظر منطقی امکان‌ناپذیر، و وجود خدا به عنوان امری واجب (واجب الوجود) اثبات می‌گردید؛ خصیصه‌ای که دیگر موجودات فاقد آن بشمار می‌روند و به‌همین دلیل وجود آنها در این نظریه امری ممکن تلقّی می‌گردد (ممکن الوجود) که تنها از طریق خدا به عرصهٔ وجود پا می‌گذارند. بنابراین ابن سینا در نظریهٔ خود از یک سو بر وابستگی جهان مادّه و اجزای آن به خدا تأکید بیشتری کرده و از سوی دیگر با اثبات واجب الوجود بودن خدا و ممکن الوجود خواندن دیگر موجودات، تمایز لازمی را که نظریهٔ فارابی فاقد آن بود، میان خدا و جهان مادّه بوجود می‌آورد.

پس از ابن سینا، فلسفهٔ اسلامی در قسمت شرقی جهان اسلام دستخوش تحوّلات چشمگیری شد و یکی از تفکّراتی که بدان راه یافت فلسفهٔ عرفانی بود. این بخش عرفانی فلسفه همراه با ویژگیهای منحصر به فرد خود که آن را از ویژگیهای فیلسوفان

مشایی اولیه متمایز می‌ساخت، با ظهور فلسفهٔ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی (م: ۱۱۹۱ م)، به‌عنوان یک جریان قدرتمند وارد جهان تفکّرات اسلامی شد. فلسفهٔ عرفانی یک جنبش فکری فلسفی بود و در حالیکه جریان اصلی صوفی‌گرایی به دریافت تجربهٔ ذات الهی (حضور) از طریق ذکر نامهای خداوند و تهذیب سیرت درونی علاقه‌مند بود، فلسفهٔ عرفانی به توصیف جهان هستی و مقصد خدایی انسان از طریق تجربیات عرفانی توجّه می‌کرد. بنابراین محتوای این نوع تفکّر فلسفی از یک سو اساساً عقلانی و از سوی دیگر تحت تأثیر عقیدهٔ وحدت وجود قرار داشت. این جریان فکری در فلسفهٔ اسلامی پس از شهاب‌الدّین سهروردی به‌وسیلهٔ محی‌الدّین ابن عربی (م: ۱۲۴۰م) و سپس محمّد صدرالدّین شیرازی (م: ۱۶۴۱ م) ملقب به «ملّا صدرا» که آخرین فرد از متفکّران بزرگ و اصیل اسلامی بشمار می‌رود، توسعه و تحوّل چشمگیری یافت.

ویژگی اصلی این گونه از تفکّر فلسفی شامل مفهوم «درجات وجود» در موجودات و حقیقت متعالی است. یعنی نظریه‌ای دربارهٔ «عالم مثال»، جایی که مرزهای مجردات کمال یافته و تصوّرات مادّی ناقص با یکدیگر تلاقی می‌کنند؛ یعنی همسانی تفکّر و وجود که فهم موضوع مورد تفکّر را نه از طریق انتزاع ذهنی بلکه بیشتر از طریق حضور بی‌واسطه موضوع در ذهن فراهم می‌سازد. آنچه مهمّ است این نظریه چنان فهمی از روند شناخت میسّر ساخت که راه را برای عرفای متفکّر برای اظهار اینکه دانش آنها ذوقی و نتیجه کشف و شهود است بازکرد؛ دانشی اصیل و بی‌شبهه به‌مانند و یا حتّی بهتر از دانشی که براساس منطق ارسطویی کسب می‌شود. اگرچه منطق ارسطویی و قالبهای فکری حکمت مشاء، به‌واسطهٔ سابقهٔ دیرینه و ریشه‌داری که در مباحث فلسفی داشتند در فلسفهٔ عرفانی نادیده‌گرفته نشدند، با وجود این آنها تنها نقشی روبنایی و نه زیربنایی در فلسفهٔ عرفانی داشتند و بر روی دانش بدست آمده از طریق شهود عرفانی و یافته‌های جدید فلسفی قرارگرفته بودند. آنچنانکه از آثار و احوال فیلسوفان این رویکرد (فلسفهٔ عرفانی) بر می‌آید، هدف از فلسفه تنها فهم سؤالات بنیانی پیرامون زندگی و یا

حتّی توصیف عقلانی نیست بلکه بیشتر ابزاری برای رسیدن به «جذبه‌ای متافیزیکی» است، بدون آنکه ادعایی پوچ و توخالی جلوه کند.

بدون تردید فلسفهٔ ملّا صدرا یکی بزرگترین گستره‌هایی است که فلسفهٔ عرفانی در آن به نشو و نما پرداخته است. ملّا صدرا که ۵۰۰ سال پس از غزالی پا به عرصهٔ وجود گذاشت، در بسیاری از جنبه‌های زندگی از جمله حیات روحی با وی همانندی داشت. هر دوی آنها از متفکّران مشهور و پرآوازهٔ عصر خود بشمار می آمدند. هر دو تنها به فهم عقلانی حقایق دینی که در میان اندیشمندان عصر آنها رایج بود بسنده نکردند و به منظور طراوت بخشیدن به اندیشه‌های خود و تجربهٔ مستقیم حقیقت، به عرفان روی آوردند. امّا در حالی که امام غزالی یک سنّی تمام عیار در زمینه‌های کلام و شریعت بشمار می‌آید، اندیشه‌های وی در اثر تماس جادویی با تجربه‌های عرفانی درخشندگی خاصی به خود گرفته‌اند. در مورد ملّا صدرا این مسایل فلسفهٔ عقلانی بود که می‌بایست به عنوان حقایق مسلّم مورد تجربه قرارگیرد. با وجود این در هر دو مورد نتیجه یکسان بود و هر دوی آنها به ایمانی بدون شبهه و باوری شهودی دست یافتند. ایمان و باوری که تنها از تفکّرات عقلانی صرف سرچشمه نمی‌گرفت.

بنابر شرح احوالی که ملّا صدرا در آغاز شاهکار خود «اسفار اربعه» از خود به جای گذاشته است، همانند امام غزالی، دستاوردهای فکری وی حاصل گوشه نشینی‌ها همراه با شب زنده‌داری‌ها و عبادات مستمری است که در نهایت وی را به ایمانی خلل‌ناپذیر و تجربهٔ شخصی حقیقت دینی رهنمون می‌سازد. حقیقتی که از نظر وی همان حقیقت فلسفی است.

ملّا صدرا در ساخت فلسفهٔ خود از تمامی جریانهای مختلف فلسفهٔ عرفانی پیش از خویش بهره می جوید و در آثار خود، استادی خود را در فهم و درک تمامی آنها به نمایش می‌گذارد. با وجود این ملّا صدرا نیز به مانند تمامی نوابغ فکری و فلسفی، دیدگاهی منحصر به فرد دارد که از طریق آن، تفکّرات فلسفی پیش از خود را مورد آزمایش، نقد، تغییر، ردّ یا قبول قرار می‌دهد و به همین دلیل تفکّر ملّا صدرا را به آسانی نمی‌توان

به طور کامل در داخل یکی از دسته‌بندی‌های رایج در فلسفهٔ اسلامی قرار دارد.

اگرچه در کل ممکن است ملّا صدرا را از اندیشمندان قایل به نظریهٔ وحدت وجود دانست، نظریه‌ای که وی در آثار خود با شور و حرارت بسیار به دفاع از آن می‌پردازد، با وجود این، مفاهیمی کلیدی در فلسفهٔ وی وجود دارند که اگر بخواهند در چارچوب نظریهٔ مزبور قرارگیرند احتیاج به توضیح و تبیین دارند و این چیزی است که حتّی با نگاهی گذرا به برخی از ایده‌های بنیانی در هستی‌شناسی وی قابل دریافت است.

در دیدگاه ملّا صدرا، جدا از مفهوم وجود که مفهومی صرفاً عقلانی است و برخاسته از مشاهدهٔ وجودهای مختلف است، وجود مطلق یا خدا تنها وجودی است که واقعیت دارد. این واقعیت از طریق عقلی قابل دریافت نیست، چرا که قوهٔ عقل تنها می‌تواند به درک ماهیّات نایل آید و وجود مطلق آغشته به هیچ گونه ماهیّتی نیست. با این حال فهم وجود مطلق که از طریق کوشش عقلی میسّر نیست، می‌تواند از طریق شهودی یا همان نگاه عرفانی میسّر گردد. کثرت مورد مشاهده در جهان ممکن الوجود به وسیلهٔ ملّا صدرا چنین توضیح داده می‌شود که آنها به واسطهٔ دارا بودن ماهیّات، هیچ واقعیتی در جهان خارج ندارند و فقط مفاهیمی عقلانی هستند. بنابراین از دیدگاه وی وجود مطلق یا خدا تنها واقعیتی است که در ورای هر چیزی قرار دارد و تفاوتهای موجود در جهان هستی، ماهیّتی غیر وجودی دارد و می‌تواند یک تظاهر صرف باشد. آنها تنها در ذهن انسان وجود داشته و هیچ رابطه با واقعیت خارجی ندارند. اگر وضعیت به همین شکل ساده می‌ماند مشکلی پیش نمی‌آمد؛ امّا حقیقت این است که ملّا صدرا نظریه‌های مهمّ دیگری در این باره دارد که در نوع خود منحصر به فرد هستند و وضعیت سادهٔ قبلی را به وضعیتی پیچیده تبدیل می‌کنند. بنابر یکی از این نظریه‌ها «وجود» به منزلهٔ تنها واقعیت موجود که در خدا به صورت مطلق وجود دارد، در عالم ممکن الوجود حالات مختلفی را به خود می‌گیرد، و این به این علّت است که ماهیّات به خودی خودشان وجود ندارند و نمی‌توانند به عنوان معیار و اصلی برای تبیین جهان کثرت و اختلافات

قرار گیرند. تفاوت میان خدا به عنوان ذات واجب‌الوجود و جهان ممکن‌الوجود در این است که در مورد خدا وجود به‌طور مطلق و عاری از هر گونه ماهیّتی است و در ممکن‌الوجود، وجود به صورت محدود وجود دارد و یا آلوده به ماهیّات است. از این نقطه نظر ملّا صدرا قایل به سلسلهٔ مراتب در وجود است و قانون ساده آن این است که هر چه موجودات کمتر از ماهیّات بهره داشته باشند از نظر وجودی در مرتبهٔ بالاتری نسبت به دیگر موجودات جای دارند. از این نقطهٔ نظر خدا وجود مطلقی است که هیچگونه ماهیّتی جدای از وجود بر آن متصوّر نیست و از سوی دیگر جهان مادّه که سراسر ماهیّات است، تنها به صورت بالقوه واقعیت و یا وجود دارد. بنابراین همان وجودی که تنها واقعیت موجود بشمار می‌رود، به‌گونه‌ای منحصر به‌فرد و متفاوت در پدیده‌های مختلف جهان ممکن‌الوجود خود را به نمایش می‌گذارد. این وحدت در عین کثرت است که ملّا صدرا آن را اصل «تشکیک» نام می‌دهد؛ امّا این «تشکیک» یا چندگانگی، سامان‌مند است، به این معنی که جنبشی در «کاروان وجود» جریان دارد که در نتیجهٔ آن هر موجودی به سمت کمال بیشتر و از عمومیت به سمت تخصیص یافتگی بیشتر، و هر نامتعینی به سمت تعیّن بیشتر حرکت می‌کند. این جنبش در «کاروان وجود» جنبشی یکسویه است و همواره از سطوح پایین‌تر به سمت سطوح بالاتر، و نه برعکس، در حال حرکت است.

از سوی دیگر «اعیان ثابته» در فلسفهٔ ابن عربی سرچشمهٔ ماهیّات در جهان کثرت بشمار می‌روند. اعیان ثابته در فلسفهٔ ابن عربی صفات خداوند است که در علم او به صورت مفاهیم کامل پدید می‌آیند که خود ناشی از توجّه خداوند به وجود خویش است. این اعیان ثابته که بدون داشتن هیچ واقعیت خارجی در خود، مگر وجودشان در علم خداوند، سرچشمهٔ ماهیّات جهان ماده بشمار می‌روند، چگونگی کثرت در وحدت را به نمایش می‌گذارند. ملّا صدرا پیرو نظریهٔ وحدت وجود است و به نظر می‌رسد که بر اثبات آن نیز اصرار دارد، امّا همواره این دو شرط را درنظر می‌گیرد: «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت».

***



سهم حضرت نظام‌الدّین اولیا در گسترش ادبیّات فارسی

نرگس جهان*

محمد بن احمد بن علی بن بخاری که او را با نامهای سلطان المشایخ، نظام‌الدّین اولیا و محبوب الٰهی یاد می‌کنند، جانشین روحانی فریدالدّین گنج شکر است. آبا و اجدادش از بخارا آمده، در شهر لاهور سکونت اختیار کردند و بعدها در شهر بدایون به زندگی ادامه دادند. همینجا ـ بدایون ـ حضرت نظام‌الدّین اولیا در ماه صفر ۶۳۴ه‍/اکتبر ۱۲۳۶م متولّد شد و در روز ۱۸ جمادی‌الثانی ۷۲۵ هجری در دهلی وفات یافت.

در آن موقع شهر بدایون یکی از مهمترین مراکز فرهنگ اسلامی هند بود. شیخ نظام‌الدّین اولیا در همین شهر دانش‌های ابتدایی خود را نزد مولانا علاء‌الدّین اصولی و دیگر علمای سرشناس مانند مولانا رضی‌الدّین صغانی و شیخ جلال‌الدّین تبریزی آموخت. بعد از آن برای تحصیلات عالی به دهلی رفت و پیش مولانا شمس‌الدّین دامغانی به تحصیل مشغول شد و در نزد کمال‌الدّین زاهد کتاب مشارق الانوار را خواند. مولانا امین‌الدّین تبریزی و مولانا برهان نسفی نیز از جمله استادان او هستند. گفته می‌شود که چون حضرت نظام‌الدّین اولیا به علوم منطقی علاقهٔ زیادی داشت، دوستان او را نظام‌الدّین منطقی، و از سویی چون بی‌اندازه به تحصیل علوم و مطالعهٔ کتب عشق می‌ورزید و به بحث و مباحثه می‌پرداخت، وی را نظام‌الدّین بحاث و محفل شکن می‌گفتند.

---

* - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

شیخ نخستین بار در تاریخ ۱۵ رجب ۶۵۵ هـ/ژوئیه ۱۲۵۷ م به ایودهیا به خدمت شیخ فریدالدّین گنج شکر رسید و همان روز مرید وی شد. او علم معرفت را تنها از مرشد خود بدست نیاورد، بلکه وی کتب معروف عرفانی و اسلامی مانند عوارف و تمهیدالمهتدی (از ابوشکور سالمی) و شش جزء قرآن کریم را با تجوید نزد پیر خود خواند. بعد از وفات شیخ فریدالدّین گنج شکر، شیخ نظام‌الدّین اولیا طبق وصیت مرشد مرحوم خود، جانشین وی شد. چون انبوه مردم زیاد شد، او به غیاث‌پور که آن وقت یک ده کوچک بود و اکنون به نام بستی نظام‌الدّین معروف است، هجرت کرد و تا پایان عمر خود همانجا سکونت اختیارکرد. در همینجا بود که خانقاهی بناکرد و در آن عدهٔ کثیری از مریدان و ارادتمندان وی زندگی می‌کردند و بسیاری از امرا و شاهزادگان نیز به حضور او می‌آمدند. ضیاءالدّین برنی مؤلّف تاریخ فیروز شاهی وجود شیخ و عرفای دیگر را اعجب العجایب دورهٔ علایی می‌شمارد - مردم از معاصی و فسق و فجور توبه می‌کردند و به امور دینی رغبت می‌نمودند. شیخ درِ خانقاه را برای عموم گشاده بود و گناهگاران را توبهٔ خرقه می‌داد؛ در نتیجه خاص و عام، غنی و فقیر و اشراف و اکابر که در خدمت شیخ حاضر بودند، به مطالعهٔ کتب سلوک و احکام طریقت رغبت نمودند و در نتیجه، محیط علم و عرفان در گرداگرد شیخ شکل گرفت و بوجود آمد.

محضر شیخ نظام‌الدّین اولیا در زمان خود، مرکز علم و ادب و عرفان و تصوّف بود و با راهنمایی وی - در مدّتی کوتاه - طریقهٔ چشتیه در همهٔ شبه قارّه نفوذ زیادی یافت. تعلیمات وی بالخصوص در مورد عرفان و تصوّف خیلی ارزشمند و عالی قدر است. باید یادآور شد دهلی در آن وقت مرکز چشتیان بود.

قبل از حضرت نظام‌الدّین اولیا مشایخ چشتی مانند او به تألیف کتاب نمی‌پرداختند. همچنین وی دوست داشت کتابهای علمی و عرفانی را به مریدان خود درس بدهد. وی اعتقاد به عمل داشت و در دورهٔ شیخ نظام‌الدّین اولیا بود که اوّلین مرتبه حسن سجزی



ـ مرید خاص شیخ ـ کتابهای صوفیانهٔ فوائدالفؤاد و مخ المعانی را نوشت.

مخ المعانی اگرچه یک رسالهٔ کوچک است ولی در ادب، علم و عرفان و تصوّف نقش مهمّی دارد. در آغاز کتاب، بحث بسیار جالبی راجع به محبت و سماع است و سپس نویسنده بعضی مسایل و قوانین اسلامی را مورد بحث قرار داده است. چون امیر حسن سجزی رسالهٔ مختصری دربارهٔ عشق و سماع تألیف کرد، اسم آن را مخ المعانی گذاشت. گویا به عقیدهٔ مؤلّف ـ چنانکه از عنوان کتاب پیداست ـ این رساله عصارهٔ افکار معنوی و روحانی اوست.

فوائدالفؤاد یکی از بهترین آثار ادبی فارسی است که به عنوان ملفوظات فراهم آمده. چون امیر حسن در ضبط سخنان شیخ نهایت امانت و دقّت را بکار برده است، به همین علّت این کتاب یکی از مهمترین منابع تاریخی، عرفانی، اجتماعی، فکری و فرهنگی آن زمان بحساب می‌آید. برخلاف دیگر مجموعه‌های سخنان مشایخ چشت ـ چون انیس الارواح، دلیل العارفین، فوائدالسالکین و راحت القلوب ـ که مجهول و خالی از واقعیت است، فوائدالفؤاد مملو از گرمی و شور است و این گرمی و شور خصوصیت مجالس روحانی شیخ نظام‌الدّین اولیا بود. در این کتاب، شیخ از بسیاری از عرفا و متصوّفهٔ پیشین و معاصر خود سخن می‌راند و در لابلای گفته‌هایش، شعر می‌خواند.

موضوعاتی که شیخ نظام‌الدّین اولیا در این مجالس بر زبان رانده است، شامل اغلب مسایل دینی و عرفانی است. علاوه بر این، شیخ راجع به حوادث و وقایع زمان خود نیز اظهارنظر کرده است. چون در مجالس او خاص و عام، با سواد و بی‌سواد حضور داشتند، شیخ به زبان ساده صحبت کرده است. پس در مقابل آثار منثوری که امیر خسرو و دیگران در این دوره تألیف کرده‌اند، سبک فوائدالفؤاد به مراتب ساده‌تر، روان‌تر و لطیف‌تر و به همین خاطر، در میان آثار منثور این دوره کم نظیر است و نیز از لحاظ تاریخ دینی و اجتماعی و حتّی ادب آن زمان، مأخذی بزرگ است. از این نظر فوائدالفؤاد در نوع

خود اوّلین کتاب است که در هند نوشته شده است.

مریدان دیگر شیخ نیز ملفوظات او را گردآوری نموده‌اند که عبارت‌اند از:

۱- انوارالمجالس تألیف خواجه محمد بن شیخ بدرالدّین اسحاق؛

۲- تحفة الابرار و کرامت الاخیار از خواجه عزیزالدّین صوفی؛

۳- درر نظامیه از مولانا علی جاندار؛

۴- افضل الفوائد و راحت المحبّین که به امیر خسرو منسوب است، امّا بعضی از دانش پژوهان در اصالت این مجموعه شک دارند و این حقیقتی است که این کتاب بر کتاب حسن هیچ گونه سبقتی ندارد.

شیخ نظام‌الدّین اولیا ـ مانند اغلب عرفای اسلام ـ به شعر و ادب فارسی علاقهٔ خاصّی داشت و در ضمن ارشاد و وعظ، از ابیات فارسی استفاده می‌فرمود؛ بطور مثال گاهی ابیات زیر را می‌خواند:

عشقی که ز تو دارم ای شمع چگل　　　دل داند و من دانم و من دانم و دل

قطعه

تنها منم و شب و چراغی　　　مونس شده تا پگاه روزم

گاهیش ز آه سرد بکشم　　　گاه از تف سینه بر فروزم

بیت:

باری به تماشای من و شمع بیا　　　کز من دمکی نماند و از وی دودی

امیر حسن سجزی در فوائدالفؤاد بسیاری از این ابیات را که شیخ نظام‌الدّین در ضمن صحبت می‌خواند، ضبط نموده است؛ مثلاً این رباعی را که در نامه‌ای به شیخ فریدالدّین نوشته است:

زآن روی که بندهٔ تو خوانند مرا　　　بر مردمک دیده نشانند مرا

لطف عامت عنایتی فرمودست　　　ورنه چه کسم خلق چه دانند مرا



چنانکه به نظر می‌رسد خود حضرت شیخ نظام‌الدّین نیز ابیاتی می‌سرود؛ بطور مثال قطعهٔ زیر:

گر بمانیم زنده بردوزیم　　دامنی کز فراق چاک شده
ور نمانیم عذر ما بپذیر　　ای بسا آرزو که خاک شده

امیر خسرو یکی از نزدیک‌ترین و صمیمی‌ترین مریدان شیخ بود. شیخ نظام‌الدّین اولیا وجود امیر خسرو را چنان عزیز می‌داشت که گاهی می‌گفت: "ای ترک من، از وجود خود برنجم لیکن از تو نرنجم". گاهی می‌فرمود که: "روز قیامت از هر کس خواهند پرسید که چه آوردی؟ از من پرسند، خواهم گفت: سوز سینهٔ این ترک‌الله". شیخ نظام‌الدّین اولیا، امیر خسرو را شاعر و نویسنده‌ای بی‌مثال می‌دانست؛ چنانکه از قطعهٔ زیر که دربارهٔ خسرو سروده است، بر می‌آید:

خسرو که به نظم و نثر مثلش کم خاست　　ملکست که ملک سخن خسرو راست
این خسرو ماست ناصر خسرو نیست　　زیرا که خدای ناصر خسرو ماست

بزرگترین خدمتی که نظام‌الدّین اولیا به‌ادبیات فارسی هند کرده است، تربیت شخصیتهای برجسته‌ای مانند امیر خسرو و امیر حسن علا سجزی است. همهٔ اهل دانش و ادب می‌دانند که این دو شاعر بزرگ، درخشان‌ترین و روشن‌ترین ستاره‌ها در افق ادب شبه قارهٔ هند محسوب می‌شوند.

هر دو شاعر بزرگ با شیخ عاشقانه دل می‌باختند و همیشه در صحبت وی حاضر بودند. صحبت شیخ تأثیر ژرفی در آنان نهاده بود. علّت شور و سرمستی و تأثیر شدیدی که در غزلیّات خسرو نمودار است، نتیجهٔ همان گداز قلب و سوز روح وی است که در محضر معنوی و عرفانی شیخ دریافته بود.

امیر حسن نیز مانند امیر خسرو از می عرفانی و معنویت سرمست بود و این سرمستی در غزلیّات او به خوبی آشکار است. همهٔ ما می‌دانیم که شاعر عارف چون از

عشق سخن می‌گوید، گفتهٔ او صادق است و احساسات او از عمق قلب سرچشمه می‌گیرد. غزلیّات حسن از همین عاطفه و احساس روحی لبریز است.

همان طور که قبلاً به عرض رسید، گاهی معشوق حسن همان محبوب الٰهی است؛ بطور مثال:

آنجا همه عالم دان، او میر همه میران	بگرفت جهان دل، بر رسم جهانگیران
دل مست مدام او، بربسته به دام او	یک شهر غلام او، او میر همه میران
عشقم ز کجا افتاد، تا کرد دلم پرخون	این فتنه ز چشمم بود، ای خانهٔ او ویران

امیر حسن سجزی از غزلیّات سعدی الهام گرفته و سبک تازه‌ای ابداع کرده است که مشرق و مغرب از عطر گل نظمش سرمست شده و همهٔ شهر دهلی بر نظم او دیوانه شدند. خود او می‌سراید:

بر نظم حسن دیدم، شهری شده دیوانه
زیرا که نمی‌یابند، این طرز به دیوانها

بوعلی قلندر پانی‌پتی یکی از شاعران مشهور و معروف است که در علم و فضل مهارت کامل داشت و به شیخ خواجه قطب‌الدّین بختیار کاکی ـ رحمة الله علیه ـ و شیخ نظام‌الدّین اولیا ارادت می‌ورزید. در میان آثاری که از بوعلی قلندر به جا مانده است، نامه‌های اوست که به نام اختیارالدّین نوشته است. این نامه‌ها مشتمل است بر بیان مسایل عرفانی به سبک عاشقانه و ساده؛ و رسالهٔ دیگری است که به اسم حکمنامهٔ شیخ شرف‌الدّین شهرت دارد. چندین مثنوی نیز از وی به جا مانده است. یکی از مثنویهای او کنزالاسرار نام دارد. این مثنوی مختصر است و شامل مسایل عرفانی، اخلاقی و مذهبی است. مثنوی دیگر، مثنوی بوعلی قلندر است که از بهترین مثنویهای صوفیانه بشمار می‌رود. چون این مثنوی ابیات بسیاری راجع به عشق دارد، از این جهت آن را رسالهٔ عشقیه نیز می‌گویند.

خواجه سنامی مردی صوفی و از مریدان خاص شیخ نظام‌الدّین اولیا بود. وی در علم موسیقی دستی داشت. برنی از او بیتی نوشته است که خواجه سنامی در حق امیر خسرو گفته است:

به خدا از به‌زیر چرخ کبود همچو او هست و بود و خواهد بود[1]

خواجه ضیاءالدّین سنامی ـ معاصر شیخ نظام‌الدّین ـ همیشه با شیخ از جهت سماع احتساب می‌کرد. او کتابی به نام نصاب الاحتساب دارد.

خواجه عزیزالدّین صوفی مرید شیخ نظام‌الدّین اولیا و شاگرد قاضی محی‌الدّین کاشانی است. او نیز سخنان شیخ را در کتابی به‌نام تحفة الابرار و کرامت الاخیار گردآورده است.

خواجه محمد نیز چون پیش‌نماز شیخ نظام‌الدّین بود، از این جهت وی را خواجه محمد امام می‌گفتند. او در حکمت و موسیقی نیز مهارتی داشت. وی تألیفی به‌نام انوارالمجالس دارد که شامل سخنان شیخ نظام‌الدّین اولیاست.

فی الجمله، شخصیت حضرت شیخ نظام‌الدّین اولیا چون نقطهٔ پرگار ادب فارسی است که گرداگرد آن ستاره‌های درخشانی مانند امیر خسرو، امیر حسن سجزی، خواجه سنامی، خواجه محمد امام و بوعلی قلندر پانی‌پتی و دیگران می‌گردند.

منابع

۱- حسن دهلوی: فوائدالفؤاد، چاپخانهٔ نولکشور، ۱۸۹۴ م.

۲- حسن دهلوی: مخ المعانی (خطّی)، کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره.

۳- رحمان علی صاحب: تذکرهٔ علمای هند، چاپخانهٔ منشی نولکشور، لکهنو، ۱۳۳۳ هـ/۱۹۱۴ م.

۱- تاریخ زبان و ادبیات فارسی در زمان خلجیان، رسالهٔ دکتری نرگس جهان، ص ۱۴۸.

۴- سیّد صباح‌الدّین عبدالرحمن: بزم صوفیه، چاپ معارف، اعظم‌گره، ۱۳۶۹ ه/ ۱۹۴۹ م.
۵- شرف‌الدّین بوعلی قلندر پانی‌پتی: مثنوی شاه بوعلی قلندر، به‌اهتمام قطب‌الدّین احمد، چاپخانهٔ نامی، لکهنو، ۱۳۱۳ ه/۱۸۹۵ م.
۶- ضیاءالدّین برنی: تاریخ فیروز شاهی، به‌تصحیح مولوی سیّد احمد خان، کلکته، ۱۸۶۲ م.
۷- محمد حبیب مرحوم، پرفسور: حضرت نظام‌الدّین اولیا، ناشر بخش اردوی دانشگاه دهلی، چاپخانهٔ جمال پرنتنگ پریس، دهلی، ۱۹۷۰ م.
۸- مسعود علی محوی: دیوان حسن، چاپ حیدرآباد دکّن، ۱۳۵۲ هجری.
۹- نرگس جهان: تاریخ زبان و ادبیات فارسی در زمان خلجیان (رسالهٔ دکتری خانم نرگس جهان).
۹- نورالحسن انصاری: امیر خسرو - احوال و آثار، چاپخانهٔ کوه‌نور، دهلی، اکتبر ۱۹۷۵ م.

***



سیر دل از نظر بیدل

سیّد احسن الظّفر *

ستم است اگر هوست کشد که بگشت سرو و سمن درآ

تو ز غنچه کم ندمیده‌ای، در دل گشا به چمن درآ

دل و کیفیات و کرشمه سازی آن چیست؟ این موضوع مورد علاقهٔ شدید بیدل است، چنانکه طی آثار فراوان خود آن را مطرح کرده و خوانندگان آثار خود را از لذّتی بی‌کران بهره‌مند ساخته است.

در خبر آمده است: الاّ انّ فی الجسد مضغة، اذا صلحت، صلح الجسد کلّه. و اذا فسدت، فسد الجسد کلّه (با خبر شوید که در جسم انسانی قطعهٔ گوشتی وجود دارد که اگر آن درست باشد، سراسر تن درست و سالم است و اگر رو به فساد رفت، سراسر تن فاسد می‌شود).

در پزشکی نیز دل را از جمله اعضای رئیسهٔ بدن محسوب می‌کنند که بر بنای سلامت و درستی آن، جمله اعضای بدن وظیفه‌های مربوط به خود را بدرستی انجام می‌دهند. خاصه در عصر ما موضوع دل، در پزشکی جنب و جوشی زیادی ایجادکرده و کارشناسان قلب به دلیل افزایش سکته‌های قلبی بازارشان رونق بسیار یافته است.

امّا بیدل، از جهت عرفانی دل را مورد بحث و بررسی قرار داده است و در عین حال بیانات وی تا اندازهٔ زیادی رنگ فلسفی، جسمانی، شرعی و روانشناسی نیز به خود گرفته‌اند.

---

* - استادیار فارسی دانشگاه لکهنو، لکهنو.



بیدل علاوه بر غزلیات، در مثنویهای خود - بویژه مثنوی محیط اعظم تحت عنوان «کیفیت دل»، توضیحات مربوط به قلب را به طور مشروح و مرتب بیان کرده و در غزلیات خود، آن را به صورت پراکنده آورده است؛ در مثنوی محیط اعظم بیدل گوید:

این دل است که سراسر کون و مکان، ساز اوست، هر دو جهان از صدای او از خود رفته است. بساطی که ایزد متعال به کاف و نون (کن) چیده است، آن را بیرون از دل تصوّر نکنید. این دل است که آیینهٔ تحقق ذات را بوجود آورده که اگر می خواهید پی به ذات ایزد برید، لازم است در صفات او دقّت کنید. کرشمه‌های دل، بیرون از حدّ شمار است. از جمله کرشمه‌های او یکی این است که هر چه از لفظ و معنی به نظر می‌رسد، همه به کتاب دل، بستگی دارد و آنچه از جهل و دانش به چشم می خورد، همه با وی مربوط است:

چه لفظ و چه معنی، کتاب دلست — همه جهل و دانش، حساب دلست

این دل است که ظاهراً قطره‌ای بیش نیست، باز هم سراسر آفاق را برهم زده و اگر او را بشکافی، سراسر جهان را در آن یابی:

دلست اینکه آفاق برهم زده است — دلست اینکه آتش به عالم زده است
دلست اینکه انگیخت شور دویی — دلست اینکه گوید دو عالم تویی
معمای سحر است این قطره خون — چو بشکافی آفاق آید برون

دل دارای هر گونه استعداد خوب یا زشت است و هر راه و روشی را که اختیار نماید، صاحب خود را همان طور جلوه دهد. اگر تمایلش به حق شد، حق حاصل است و اگر به سوی باطل گراید، باطل است. اگر افسردگی را پش گرفت، دوزخ شد؛ و اگر خون شد، بهشت آفرید. اگر چشم واکرد، سراسر جهان در او می‌گنجد و اگر نفس کشید، آسمان در آن محو می‌شود. اگر به خلوت است، «وحدت» است و اگر به جلوت قدم نهاد، «کثرت» شد. باطناً مشتی از خون است امّا ظاهراً یک دنیا حیرت است:



به‌حق تا گراید، حق حاصلست | به‌باطل اگر محو شد، باطلست
گر افسرد، دوزخ کمینست و بس | چو خون شد، بهشت آفرینست و بس
نظر می‌گشاید، جهان می‌شود | نفس می‌زند، آسمان می‌شود
خفا وحدتی و جلا کثرتی | نهان مشت خون و عیان حیرتی
سراپا دلم گر همه بیدلم | حق اوست در پردهٔ باطلم

حتّی آنچه ما اسلام را از کفر، روز را از شب و هدایت را از ضلالت متمایز می‌کنیم همه از نیرنگ دلست:

چه کفر و چه اسلام نیرنگ دل | چه روز و چه شب گردش رنگ دل
هدایت براه وفا رفتنش | ضلالت همان راه گم کردنش

غرض همه زیر و روها، پست و بلندها، فنا و بقاها، فسردگی و تازگیها، حق و باطلها، سردی و گرمیها، الفت و کینه‌ها، قهر و مهرها، وحدت و کثرتها، خلوت و جلوتها، دوزخ و بهشتها و یگانگی و دوییها، همه از دل سرچشمه می‌گیرد. این قیامتی است و میرسید چه کارها می‌کند:

ز نیرنگ این رمز مشکل میرس | کس این عقده نگشود از دل میرس
بقا می‌فروشد فنا می‌کند | میرس این قیامت چها می‌کند[1]

در این زمینه بیدل حکایتی شیرین و جالب بیان‌کرده، و توجّه خوانندگان را به‌کرشمه‌های رنگارنگ دل جلب می‌کند. خلاصهٔ حکایت مزبور آورده می‌شود:

یکی از شاهان ادب دوست و علم پرور هند، همهٔ ارباب فن و اهل هنر را دعوت کرد که هنرهای مخصوص خود را به پیشگاه او عرضه دارند. هنرمندان از گوشه و کنار کشور گردآمده، هنرهای خود را به نمایش گذاشتند. از آن جمله، شخصی با اسب چوبین به پیشگاه شاه حضور یافته، به عرض رسانید که این اسب استعداد پرواز در هوا را دارد.

۱- محیط اعظم در ضمن کلیات بیدل، چاپ کابل، ج ۳، ص ۶-۱۴۲.

شاه بلافاصله سوار آن اسب شد. به محض سوار شدن، اسب در یک چشم به هم زدن به فضای بالا رسید و از آنجا او را به دشتی انداخت که تا چشم کار می‌کرد، نشانی از آدم به نظر نمی‌رسید. چون هوش آمد و خود را در آن دشت یافت، دچار اضطراب شد و تا سه روز در همین حال بود. بالاخره دختری پریچهره از دور نمایان شد. پس از گفت و گوی مختصر، آن دختر گفت که من تو را آب و نان فراهم خواهم کرد، مشروط به اینکه وعده کنی که مرا به عقد خود در خواهی آورد. شاه چاره‌ای جز رضایت دادن نداشت. دختر او را به قبیلهٔ خود که افراد آن کنّاس و خاکروب بودند و از مردار تغذیه می‌کردند، برد. شاه که این منظره را دید، خواست آنجا را ترک گوید، امّا دیگر وقت از دست رفته بود. طبق رسم آن قبیله به عقد هم درآمدند. سالی نگذشت که فرزندی بدنیا آمد. ده سال به همین منوال گذشت و در خلال این مدّت ده فرزند از آنها تولّد یافت. شاه که در آغاز کار از آن قبیله متنفّر بود، به تدریج معتاد به همهٔ رسوم و عادات آن قبیله شد؛ به خصوص زن و فرزندان، دلبستگی او به قبیله را هر چه بیشتر تحکیم می‌بخشید. پس از ده سال، قحطی به آن ناحیه روی آورد که بر اثر آن همهٔ اعضای قبیله در جستجوی غذا مجبور به ترک وطن شدند. شاه نیز همراه زن و فرزندان خود قدم به غربت نهاد. روزی از اوضاع نامساعد خود بجان آمده، تصمیم گرفت که آتش روشن کرده، خود را در آن بیندازد تا یکبارگی از چنگ گرسنگی، نجات یابد. امّا همین که آتش را روشن کرد و خود را در آن انداخت، به جای اینکه آتش او را بسوزاند، او خود را در پایتخت کشور قدیم خود یافت؛ همان تخت و همان شأن و شوکت، جاه و جلال، حشم و خدم در پیرامون او بود. او دچار شگفتی شد که این چه ماجرا بود، امّا نمی‌خواست راز دل را به کسی فاش کند:

به دل منکشف گشت رازی شگرف — کز افشای آن داغ شد صوت و حرف

نمی‌یافت همراز دل هیچکس — به لب بود انگشت حیرت نفس

و بالاخره پس از ماجراهای بسیار به پیغمبر عصر خود رجوع کرد و سراسر ماجرا را بازگو کرده، خواستار رفع مشکلات شد و او پاسخ داد:



که ای مانده از مرکز اصل دور — نداری خبر از طلسم ظهور
به رویت در راز واکرده‌اند — به رمز خودت آشنا کرده‌اند
در آن دم که شوقت ز اهل هنر — طلب کرد علم فریب نظر
تقاضای نیرنگ دل جوش داشت — گل راز تمهید آغوش داشت
برون ریخت دل هم اثرهای خویش — به خونت نشاند از هنرهای خویش
دلت صورت و معنی عالمست — وگرنه وجود و عدم مبهمست
به هر جا مصوّر کند نقش غیب — نمودِ جسد سر برآرد ز جیب

غرض این همه کرشمه سازی و نیرنگ آفرینی دل بود. بعد او را توصیه کرد تا از ساز نیرنگ دل به غفلت نماند. این نیروی واهمه بود که دشت و در را بوجود آورد و حال آنکه سیر از برون دل امکان‌ناپذیر است:

تو از دشت و در، پخته‌ای وَهم غیر — ولی خارج از دل محالست سیر
بفهم ای ز خود بی‌خبر! کیستی؟ — که از پردهٔ دل برون نیستی

قبض و بسط دل نیز عبارت از کرشمه سازی اوست. اگر تو کلفت و زحمتهای خود را بررسی کنی، ازل تا ابد به صورت یک گره جلوه خواهد کرد. و اگر بنای شعور از بسط بریزد، تنگی‌اش تا به صد دشت دور بیفتد. آنچه ما برای تحدیدزمان اصطلاح «شهور و سنین و ماه و سال» ساخته‌ایم، براستی جز قبض و بسط دل چیزی دگر نیست. این غبار خیال است که از پردهٔ دل بیرون جسته، روی چندین بناها نشست. چون خود را «حیّزی محدود» تصوّر نمود، به صورت «مکان» درآمد و چون آن حیّز را مربوط به امل کرد، «زمان» بوجود آمد. آنگاه آنچه از اشیا در ذهن یا در خارج از آن بچشم می‌رسد، همه ناشی از «خیال دل» می‌شود بلکه باید گفت که هر دو جهان «طپشگاه نیروی خیال» است و انواع افکار و اندیشه‌ها که در این جهان به نظر می‌رسد، همه صهبای همین یک شیشه است. در نظر ارباب کمال، سراسر جهان، بر اثر مشق و تمرین نیروی خیال تاریک و سیاه شده است و به قدر تعلّق، نیروی خیال ما را تحت تأثیر اوضاع می‌کند:



خیالت به هر جا گذر می‌کند | بقدر تعلّق اثر می‌کند
نخستین تعلّق به دل پرورد | دگر هر چه خواهی به عرض آورد
کنون بگذر از خویش، چشمی بمال | نظر کن عروج و نزول خیال

در این شعر آخر، اشاره به ماجراکرده، می‌گوید که به عقد آوردن دختر کنّاس و متولّد شدن فرزند از او و ده سال میان زن و فرزند گذرانیدن، و بعد بر اثر قحط و گرسنگی خود را در آتش افکندن و به اورنگ سابق خود رسیدن و نالیدن در جدایی زن و فرزند و در جستجوی‌شان به دشت رفتن و آنها را بار دیگر یافتن و بودن آنها در خانوادهٔ کنّاس و خاکروب و جرأت نکردن شاه برای آوردن آنها و پیچ و تاب خوردن آرزوها در دل و فاش نکردن آن به عموم مردم... این همه کرشمه‌های دل بود و این همه نشیب و فرازها و پست و بلندها، از همانجا ناشی است. این تعلّق شاه با نیروی خیال بود که او را دچار عروج و زوالهاکرد. این تعلّق است که دل را پا به زنجیر کرده:

غبار تعلّق در این خاکدان | دلت راست افسون ضبط عنان
خیالت به موهومی آشفته است | وگرنه بقا در عدم خفته است[1]

دل، خیال را بوجود می‌آورد و خیال، تعلّق را و تعلّق، نگاه را حکم می‌کند تا هر سو هرزه‌گردی کند و بدین ترتیب برگ و بار اضطراب و ناآرامی به دل راه می‌یابد.

بیدل همین موضوع را در مثنوی عرفان مطرح کرده که برخی از اشعار نغز آن در اینجا نقل می‌شود:

آفتابت در آستین خفته | سیر پرتو دماغ آشفته
آن سوی چرخ اگر پر افشانی | نیست ممکن برون ز دل مانی
هر طرف می‌روی دل افتاده است | رفتن از خویش مشکل افتاده است
ذرّه تا عرش آگهی منزل | سیرگاهِ وضوح و دقّت دل

۱- محیط اعظم در ضمن کلیات بیدل، چاپ کابل، ج ۳، ص ۶۳-۱۹۷.



دیر تا کعبه رنگ پرتو اوست — وضع تعمیر کهنه و نو اوست
زین عمارت دوانده صد شعبه — یک عجم دیر و یک عرب کعبه
گر بنای جهان رود برباد — ره ندارد خلل درین بنیاد
بیش ازین بر خیال پوچ، مپیچ — هر دو عالم دلست، باقی هیچ
خلوت و انجمن دلست اینجا — فهم اسرار مشکلست اینجا[1]

دل را بیدل «جولانگاه انواع عواطف و احساسات» و «آرامگاه انواع علوم و دانش» نیز می‌گوید؛ چنانکه هنگام استفاده از محضر شاه کابلی مقوله‌اش را راجع به دل نقل می‌کند:

"دل اجتماع کیفیات علوم است و علوم ادراکات معانی نامفهوم"[2]

دل، گویی چشمه‌ای است که از آنجا همهٔ علوم و دانش فرو می‌ریزد. علم چیست؟ در این باره شاه کابلی تعریف بسیار جامع و جالبی کرده، می‌گوید که علم عبارت است از ادراک معانی نامفهوم؛ زیرا منظور از دانستن همان است که آنچه از اشیا نمی‌دانیم و به آن آشنایی نداریم، در حیطهٔ فهم خود بیاریم. و چون منبع و سرچشمهٔ علوم دل است، لذا باید به سراغ آن رفت. بیدل برای توضیح این نکته، غزلی بسیار جالب سروده است:

چه شد آستان حضور دل که تو رنج دیر و حرم کشی
به جریدهٔ سبق وفا نزدی رقم که قلم کشی
به قبول صورت بی‌اثر، مکش انفعال فسردگی
چه قدر مصوّر عبرتی، که چو سنگ، بار صنم کشی
رمقیست صورت مغتنم، به هوس فسون عمل مدم
چو حباب سعی کمی مدان که نفس به پیکر خم کشی

۱- عرفان در ضمن کلیات بیدل، چاپ کابل، ج ۳، ص ۹۱-۱۹۰.
۲- چهار عنصر در ضمن کلیات بیدل، چاپ نولکشور، ص ۴۳۴.



به‌برت ز جوهر آینه، ورقیست نسخه طراز دل
سیه است نامه اگر همه نفسی به‌جای رقم کنی

و اینک برخی از دیگر غزلیات بیدل در این زمینه:

آئینهٔ چندین تب و تابست دل ما — چون داغ جنون شعله نقابست دل ما
آتش زن و نظارهٔ بیتابی ما کن — جز سوختن آخر بچه بابست دل ما
حسرت ثمر کوشش بی‌حاصل خویشم — از بس که نفس سوخت، کبابست دل ما



بیدل آن فتنه که طوفان قیامت دارد — غیر دل نیست همین خانه خرابست اینجا



دل آمادهٔ چندین هوس داری، بهم بشکن — مبادا فتنه‌زاییها کند آبستن مینا



ذوق گداز دل چقدر زور داشته است — انگور را ز ریشه برآورد تاک ما



گر زبان در کام باشد، راز دل بی‌پرده نیست — ساز ما می‌نالد از ابرام این مضرابها
راز دل را هم شکست از آسیای چرخ نیست — سوده کی گردد گهر از گردش گردابها



از تماشاگاه دل ما را سر پرواز نیست — طوطی حرمان ما دارد قفس آیینه را



هم آبله هم چشم پر آبست دل ما — پیمانهٔ صد رنگ شرابست دل ما
غافل نتوان بود ازین منتخب راز — هشدار که یک نقطه کتابست دل ما
باغی که بهارش همه سنگست، دل اوست — دشتی که غبارش همه آبست دل ما
ما خاک ز جا بردهٔ سیلاب جنونیم — سرمایهٔ صد خانه خرابست دل ما

پیراهن ما کسوت عریانی دریاست — یک پرده تُنُکتر ز حبابست دل ما
در بزم وصالت که حیا جام بدست است — گر آب شود بادهٔ نابست دل ما
منظور بتان هر که شود حسرتش از ماست — یار آینه می‌بیند و آبست دل ما
تا آینه باقیست، همان عکس جمالست — ای یأس، خروشی که نقابست دل ما
تا چشم گشودیم به خویش آینه دیدیم — دریاب که تعبیر چه خوابست دل ما
ای آهِ اثر باخته آتش نفسی چند — خون شو که ز دست تو کبابست دل ما
یا رب نکشد خجلت محرومیِ دیدار — عمریست که آیینه خطابست دل ما

آیینه همان چشمهٔ طوفان خیالیست
بیدل چه توان کرد، سرابست دل ما

در همین زمینه، او موضوع کشف قلوب را مطرح می‌کند. کشف قلوب چیست؟ بیدل می‌نویسد:

"جمعی که بر بساط بی‌طلبی آرمیده‌اند، ارادهٔ دیگران را مراد خود فهمیده‌اند. کشف قلوب از معنیهای این عبارت است و «اشراق ضمایر» از مضامین این استعارت"[1]

قصد بیدل از «آرمیدن بر بساط بی‌طلبی» این است که آدمی پس از رسیدن به مقام معرفت و خداشناسی، از هر گونه هوا و هوس نفس آزاد می‌شود و در برابر آن بی‌اعتنایی نشان می‌دهد و رضای خود را در رضای دوست نابود می‌سازد. آنگاه دلش مثل آینه صاف و پاک از هر گونه لوثها می‌شود که در برابرش هر چه از تمثالها می‌آید، تصویر آن در آن منعکس می‌شود. کشف قلوب عبارت است از همین حقیقت.

بیدل در این زمینه ماجرای درگذشت شاه قاسم هواللّهی در سال ۱۰۸۳ هجری را بیان می‌کند که در عالم رؤیا در اکبرآباد دیده بود و بعد بر اثر تأیید کسانی که از اوریسه

۱- چهار عنصر در ضمن کلیات بیدل، چاپ نولکشور، ص ۴۳۹.



به آنجا رسیده بودند، آن رویا را مطابق واقعه یافت.

ماجرای دوّم مربوط به همان شخصیت روحانی است. بیدل در عالم رؤیا خود را در مجلس شاه قاسم می‌بیند که در آن مسئله «حیا» موضوع بحث بود و بیدل به‌اشارهٔ شاه قاسم می‌سراید:

حیا خواندم، نگه در گرد خط ماند   ادب کردم، رقیمه در نُقط ماند

قضا را پس از چند روز، اتّفاق ملاقات افتاد. در آن مجلس تذکرة الاولیای عطّار خوانده می‌شد، چون سخن از واقعهٔ «حیا» در حضور بایزید بسطامی (ره) به میان آمد و بیدل از شیوهٔ پاسخ حضرت بسطامی بشگفت درآمد. شاه قاسم بلافاصله گفت:

"حق آن است که تو آن شب به نظم معروض داشته‌ای"

یعنی همان شعر مربوط به «حیا» که پیشتر در عالم رؤیا گفته بودی. بعد بیدل از این ماجرای شگفت‌آور استنباط می‌کند که آنچه از امور غیب به‌قلب بعضی‌ها الهام می‌شود، علّت اصلی آن «تحریک دل است» که تا پرده‌اش نمی‌درند و آن را نمی‌شکافند از نظر مجهول می‌ماند. همین حرکت بی‌نشان در اعضای گوناگون نهان است و تعبیرهای مختلف اختیار نموده؛ مثلاً برای زبان، «بیان»، برای دیده «آشنایی»، برای قدم «رفتار»، برای دست «گیرایی» و همین حرکت، سراسر کاینات را به‌قدر جنبش انفاس‌شان به آغوش خود گرفته است. سپس می‌نویسد:

"به هر جا طبیعتی را آیینهٔ تمثال حقایق یافته‌اند، دل آنجا به مطالعهٔ حقیقت خود پرداخته است و هر کجا از تحقیق بی‌خبرش دیده‌اند، به حکم بی‌نیازی نظر بر کیفیت خود نینداخته"[1]

آیینهٔ تمثال حقایق شدن به معنای آن است که دل به حقیقت خود پی برده است و اگر دلی اینطور نیست، به سبب این است که به سراغ حقیقت خود نرفته؛ چنانکه می‌بینیم

۱- چهار عنصر در ضمن کلیات بیدل، چاپ نولکشور، ص ۲۳۷.

کسانی که پس از پی بردن به حقیقت دل، نقاب امور امکانی را کنار زده‌اند و قبل از اینکه اندیشه‌ای در طبع اعیان رخ دهد، وقوع آن را مشاهده کرده‌اند. امّا تودهٔ مردم چون توجّه‌شان به اشغال و اعمال ظاهری معطوف است، از حقیقت دل غافل و بی‌نصیب شده‌اند و الّا وقتی نگاه می‌تواند محرم نگاه دیگر شود و دست می‌تواند از مساس دست آگاه شود، پس چرا دل نتواند آینهٔ ارادهٔ دل دیگری باشد. اینکه اهل الله عموماً از احوال و اوضاع یکدیگر با خبر هستند، بیدل آن را مبتنی بر همین قاعده می‌داند؛ یعنی دلهای‌شان آینهٔ تمثال حقایق شده است:

«آگاهی صاحبدلان از احوال هم، بنابر آن است که اجزای آب، بی‌غبار موانع پیوسته در یکدیگر می‌جوشد و غفلت مقیّدان به علّت اینکه عنصر سنگ جز حجاب و افسردگی نمی‌کوشد. اگر یکسر آب حرکت می‌دهند، به سراسر روی دریا می‌رود و اگر هر هزار سنگ برهم کوبند، پهلوها متأثر جنبشی نمی‌شود. آینه‌داران معنی صفا اگر از باطن کدورت طینتان نیز اسرار واکشند، بعید نیست؛ زیرا که جوهر آب به قوّت لطافت، هم سیّاح ساحت هواست و هم غوّاص طبیعت خارا. در خانه‌ای که آینه نصب‌کرده باشند، هرچه در آن خانه جلوه نماید، اینجا مرئی است و آنچه در آنجا به عرض می‌آید، در این مقام متجلّی».[۱]

خلاصهٔ سخنان بیدل این است که دل صاحبدلان مثل آب دریا لطیف است که بنابر لطافت آن، هیچگونه مانعی دربهم‌آمیزی آنها با یکدیگر وجود ندارد؛ در حالی که دل غفلت پیشگان مثل سنگ افسرده است که حتّی برخورد آن با سنگ دیگر او را به جنبش نمی‌آرد.

پس دل اهل الله مثل آینه است که در خانه نصب شده است؛ و همه اشیا که در آن خانه وجود دارند، همه در آنجا متجلّی است. همین طور دل جلوه‌گاه همهٔ اندیشه‌ها و

۱- چهار عنصر در ضمن کلیات بیدل، چاپ نولکشور، ص ۴۳۸.



افکار می‌شود، مشروط به اینکه صاف شود. بیدل به همین جهت توجّه به صیقل کردن دل می‌کند:

آیینهٔ این همدگر نور صفاست عکس صور است آنچه در وی پیداست
بیدل تو همین به صیقل دل پرداز کاین آیینه چو صاف شد، اندیشه نماست

بیدل ماجرای صاحبدلی را چنین می‌نویسد:

"روزی کسی به منظور آزمایش او به این خیال به خدمتش رسید که اگر او واقعاً مرد روحانی است، مرا با دادن انگور خوشوقت خواهد کرد. به محض ورود وی به آستانه‌اش، مرد روحانی خدمتگذار خود را دستور داد تا طبقی از انگور آورده در مقابلش بگذارد. حضّار دیگر باعث اختصاص دادن آن طبق به شخص نو وارد را از او پرسیدند. شیخ گفت: من طبعاً از هر گونه هوا و هوس آزاد شده‌ام امّا به محض ورود این شخص، میلان به انگور روی خاطرم سر زد. بلافاصله پی بردم که این تمایل براستی پرتو شخص نووارد است".

اگرچه بیدل در ماجراهای خود مدعی صفای قلب خود نیست و خود را از جمله صاحبدلان محسوب نکرده، امّا سیّاق کلام و خاصه شیوه بیان او نشان می‌دهد که او خود را در ردیف کسانی محسوب می‌کند که دلهایشان صاف و آزاد از هر گونه حرص و آز و هوا و هوس شده است.

علاوه بر ماجرای شاه قاسم هواللّهی و گفتن شعر دربارهٔ «حیا» در مجلس وی که در عالم رؤیا به وقوع پیوست، بیدل ماجرای زیارت رسول اکرم ﷺ را در عالم رؤیا نیز بیان کرده است. از این لحاظ این هر سه واقعه، بیشتر مربوط به «رؤیا» می‌شود تا به کشف قلوب. راجع به «مسئلهٔ رؤیا» عقاید گوناگونی اظهار شده و اسلام نیز برای آن اعتبار قایل شده است. رؤیا را به دو قسمت تقسیم می‌کنند: رؤیای کاذبه و رؤیای صادقه. رؤیای صادقه را جزوی از پیغامبری گفته‌اند. امّا اینکه کدام رؤیاها را می‌توان رؤیای صادقه



گفت، جای بحث دارد.

به طور مثال نگارنده دربارهٔ رؤیایی که بیدل راجع به زیارت رسول اکرم ﷺ بیان کرده است، دچار تردید است که آیا آن را در ردیف رؤیای صادقه بشمارد یا نه؛ زیرا با شریعت ناسازگار است. اینک تعبیر بیدل را ملاحظه کنید:

"تعبیر خواب این است که حقیقت محمّدیه همه وقت سایه فکن احوال تست، ـ با آنکه غفلت چشمت نگشاید ـ و باطن نبوّت هیچگاه دامن تربیتت از سر بر نمی‌گیرد ـ هر چند آداب ظاهری را بجا نمی‌آری"[1]

آیا حقیقت محمّدی و باطن نبوّت تنها در عشق زبانی منحصر است و آن هم عشقی که قایل به تمایز بین کفر و اسلام نیست؟ یا تنها در این امر است که توجّه از ماسوی الله برگردانیم و دیگر حاجت به اطاعت امر او نداریم؟

آری این چنین عشق را «عشق زبانی» نام می‌نهیم؛ زیرا عشق واقعی آن است که در آن عاشق حتّی به اداها و اشاره‌های معمولی معشوق، خود را فدا می‌کند. عشقی که حضرات صحابه با رسول اکرم می‌داشتند. به طور مثال، برخی از یهودیان از راه تمسخّر به صحابه گفتند که: رسول شما را نمی‌دانیم چه نوع آدمی است که حتّی شیوهٔ آب دست کردن را به شما تعلیم می‌دهد. ایشان با کمال افتخار پاسخ دادند که: آری پیغمبر شیوهٔ آب دست کردن را به ما درس می‌دهد؛ یعنی این فعل اگرچه در ظاهر بسیار عادی و محقّر و ناچیز است، امّا چون ادای معشوق است، لذا مهمتر از همه است.

مجدّد الف ثانی (ره) در این باره می‌نویسند:

"آنچه بعضی صوفیه مخالف ظاهر شریعت کشفها را بیان می‌کنند، یا از سهو است، یا از سکر باطن"[2]

۱- چهار عنصر در ضمن کلیات بیدل، چاپ نولکشور، ص ۵۸۶.
۲- مکتوبات مجدّد الف ثانی به نقل از مباحث و مسایل، از ضیاء احمد بدایونی، ص ۳۳.



در مجلۀ سخن گفتاری تحت عنوان «یک تحقیق علمی دربارۀ رؤیا» از نظرم گذشت. نویسنده آقای کالوین اس. هال، مسئلۀ رؤیا را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. او تعارض و کشمکشهای روحی را موجب تحقق رؤیا می‌شمارد:

"ظاهراً کشمکشهای روحی که باعث بوجود آمدن رؤیاها می‌شوند، کشمکشهای اولیه هستند که بندرت ازبین می‌روند"[۱۰]

بیدل را نیز در حال کشمکش روحی بین شریعت و طریقت می‌بینم، و این رؤیا که در بالا ذکر شد، حاکی از کشمکشی است که در ذهن او بین حقیقت محمّدی و اعمال ظاهری شریعت بوده.



۱۰- مجلۀ سخن، دورۀ بیست و یکم، شمارۀ ۳، ص ۲۷۹



پیام مشرق در جواب دیوان غربی گوته[1]

محمّد عابد حسین*

عصر حاضر خاصهٔ اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت

(ملک الشعرای بهار)

بدون شک می‌توان گفت که اقبال با زبان فارسی علاقهٔ فطری دارد. خودش می‌نویسد:

"مردمان در شگفت‌اند که بنده بدون مطالعهٔ فارسی در دوران دبیرستان و دانشکده، چطور به خوبی این زبان را یادگرفتم. آنها ناآگاهند که برای تحصیل زبان فارسی از زمان تحصیلاتم چه زحمتهایی کشیده‌ام و از چندین استاد استفاده کرده‌ام"

اقبال انگیزهٔ خودش را از این انتخاب چنین توضیح می‌دهد:

گرچه هندی در عذوبت شکّر است طرز گفتار دری شیرین‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت خامهٔ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه‌ام در خورد با فطرت اندیشه‌ام[2]

بطور حتم اقبال با فراگرفتن زبان فارسی، کلیدی را به دست آورد که توانست بدین وسیله رفعت اندیشهٔ خویش را تجلّی ببخشد.

اگرچه اقبال در فارسی‌گویی تحت تأثیر شدید حافظ، بیدل، نظیری و غالب قرارگرفته است، ولی آن کسی که دل و دماغ شاعر را مسحور کرد، مولانای روم است. او

1- Johann Wolfgang Van Goethe.

*- استادیار بخش فارسی دانشگاه پتنا، پتنا. ۲- کلیات اقبال لاهوری، ص ۱۱.



ارادت خویش به مولوی را با کاربرد عناوینی مانند «پیر رومی» و «مرشد روشن ضمیر» اظهار نموده و عظمت کار وی را حتّی در ردیف رسالت پیامبران دانسته و خود را مرید و شاگرد مکتب وی شمرده، اقبال در این باره در منظومه‌های خود، چنین اظهار می‌دارد:

پیر رومی آن امام راستان آشنای هر مقام راستان[1]

*

پیر رومی مرشد روشن ضمیر کاروان عشق و مستی را امیر[2]

*

منزلش برتر ز ماه و آفتاب خیمه را از کهکشان سازد طناب

*

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد[3]

*

موجم و در بحر او منزل کنم تا دُرِ تابنده‌ای حاصل کنم
من که مستیها ز صهبایش کنم زندگانی از نفسهایش کنم

پیش از این که پیام مشرق را مورد بررسی قرار دهم، لازم می‌دانم زمان سرودن آثار اقبال را مشخّص کنم:

اسرار خودی (۱۹۱۵م)، رموز بیخودی (۱۹۱۸م)، پیام مشرق (۱۹۲۳م)، زبور عجم (۱۹۲۷م)، جاویدنامه (۱۹۳۲م)، مسافر (۱۹۳۴م)، پس چه باید کرد (۱۹۳۶م)، ارمغان حجاز (۱۹۳۸م) و پس از مرگ که بخشی از آن به فارسی و بخشی دیگر به اردو است.

اقبال می‌خواست پس از تکمیل رموز بیخودی بخش سوّم از اسرار خودی را بسراید، ولی در یک مکتوب به نام سیّد سلیمان ندوی مرقومه ۱۱ اکتبر ۱۹۱۹م می‌نویسد:

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۳۴۸. ۲- همان، ص ۳۸۸.
۳- همان، ص ۸.



"اکنون، جواب دیوان یک سخن سرای غربی را می‌سرایم که نصفش بوجود آمده و چندین نظم به زبان فارسی خواهد شد و چندین به اردو".

از مکتوبهای دیگر اقبال، چنین بنظر می‌رسد که پس از انتشار رموز بیخودی همّت به تکمیل پیام مشرق گماشته بود که با مشقتهای جانکاه وی، این شاهکار ادبی در مدّت شش سال بپایان رسید. این اثر در می ۱۹۲۳ م به طبع رسید و نه تنها در افق علمی و ادبی مغرب شوری برپاکرد بلکه در سرزمین مشرق نیز شرف قبولیت بدست آورد و در مارس ۱۹۲۴ م طبع دوّم این کتاب در شبه قارّه با اصلاحات و اضافهٔ چندین منظومه، شهرتی فراوان به دست آورد.

پیام مشرق نخستین مجموعه‌ای است که دلبستگی اقبال را با شاعران و متفکّران مغرب آشکار می‌کند، بویژه با گوته. او می‌گوید:

پیر[1] مغرب شاعر آلمانوی — آن قتیل شیوه‌های پهلوی
بست نقش شاهدان شوخ و شنگ — داد مشرق را پیامی از فرنگ
در جوابش گفته‌ام پیغام شرق — ماهتابی ریختم بر شام شرق
تا شناسای خودم، خودبین نیم — با تو گویم او که بود و من کیم
او ز افرنگی جوانان مثل برق — شعلهٔ من از دم پیران شرق
او چمن زادی چمن پرورده‌ای — من دمیدم از زمین مرده‌ای
او چو بلبل در چمن فردوس گوش — من به صحرا چون جرس گرم خروش
هر دو دانای ضمیر کاینات — هر دو پیغام حیات اندر ممات
هر دو خنجر صبح خند، آیینه فام — او برهنه من هنوز اندر نیام
هر دو گوهر ارجمند و تابدار — زادهٔ دریای ناپیداکنار
او ز شوخی در ته قلزم تپید — تا گریبان صدف را بر درید
من به آغوش صدف تابم هنوز — در ضمیر بحر نایابم هنوز

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۱۸۹.



گوته گیست۹ گوته در شهر فرانکفورت آلمان در خانواده‌ای از اهل علم چشم بجهان گشود. پدرش وکیل پیشه و مادرش دختر والی شهر بود. تا شانزده سالگی علوم متداوله را فراگرفت و بویژه با فلسفه و ادب ارتباط داشت. در سال ۱۷۷۴م کتابش، داستان غم ورتر (Warthers Leiden) بچاپ رسید و سپس به سرایيدن فاؤست (Faust)، یک درامای منظوم، رو آورد که یک سال پیش از مرگ وی در سال ۱۸۳۱م بپایان رسید. آلمانیها این کتاب را مبتنی بر الهام تصوّر می‌کنند. اثر مهم دیگر او وست استلشر دیوان (West Osltlicher Diwan) یعنی دیوان غربی و شرقی است که در سال ۱۸۱۹م منتشر گشت و شهرتی عالمگیر یافت. گوته در مارس ۱۸۳۲م جهان را بدرود گفت و در گلشن وایمار (Weimar) آرامید.[1]

اقبال قدردان گوته است. در پیام مشرق در شعر «جلال و گوته» او را «نکته‌دان آلمانی» می‌خواند، و بر آن است که او «نیست پیغمبر ولی دارد کتاب». علّت اینکه اقبال گوته را چنین بلند مرتبه می‌داند، آن بحرانی است که بر فرهنگ شرق و غرب سایه افکنده است. اقبال مشاهده‌کرد که استعمارگران برای اغراض خودشان می‌خواهند دنیای اسلام را تکه تکه نمایند، تا بتوانند مناطق اسلامی را یکی پس از دیگری تحت نفوذ خویش درآورند، و حقوق مسلمانان را پایمال نموده، بر آنها حکومت کنند. او فکر می‌کرد مسلمانان برای حفظ بقا و قدرتشان باید براساس ایمان و اتحاد ملل اسلامی باهم متّحد شوند. او دید که مغرب در خمار قوم‌پرستی از روحانیت یکسره بیزار شده، و به‌یک مرض مهلک ذهنی مبتلاست و مشرق از شکست سیاسی خود در قبال غرب مرعوب و مأیوس گشته است. اقبال یک فیلسوف بلند نظر و مصلح اجتماعی و شاعری گرانقدر است. او خواهان آن است که در ملّتهای شرق روحی تازه بدمد و شخصیت خود را با تشویق به‌کار و کوشش زنده‌کرده و خودی خویشتن را نیرومندی بخشند؛ بنابراین

۱- اقبال و گوته، محمّد اشرف خان اشرف.

اوضاع سیاسی زمانهٔ اقبال ـ با وجود بُعد زمانی ـ وی را با گوته آشنایی داد و او را آماده کرد که در جواب دیوان شرقی و غربی گوته، پیام مشرق را ترتیب دهد و اقوام مشرق را به وسیلهٔ جنبشهای انقلابی بیدار کند تا جای دریوزه‌گری، درس خودشناسی و اعتماد به خویش بدهند.

اقبال و گوته هر دو در شعر و ادب حقیقت را ـ اگرچه تلخ باشد ـ بازگو می‌کنند. اقبال نوگرایی را دوست دارد و بهره بردن از استادان و شاعران قدیم را بر خود لازم می‌داند و برخلاف اغلب شاعران، از شعر نه به عنوان هدف، بلکه ابزار بیان اندیشه‌های سازندهٔ خویش استفاده می‌کند:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ای است

سوی قطار می‌کشم، ناقهٔ بی‌زمام را[1]

با این همه شباهت بین هر دو سخنور، یک فرق عظیم میان آنها وجود دارد و آن این که اقبال با این که حامی احیای اسلام است، منادی برادری جهانی هم هست، ولی گوته با وجودی که مشرق را دوست دارد، کم و بیش در دامهای تعصّبات گرفتار است. این روشنفکری، اقبال را تا اوج بام دانشوری بالا می‌برد و عامل آن، تنها خدادوستی و خداگرایی اوست و همین است که بر سرورق پیام مشرق می‌نویسد: "لله المشرق و المغرب".

اقبال عقیده دارد که از لحاظ هدایت و رهبری نوع انسان، فقط شرق را این شرف حاصل است که این وظیفهٔ بزرگ را انجام دهد. به نظر اقبال، یکی از ارزشهای مسلمان واقعی، تلاش برای حفظ وحدت اسلامی است. وحدت اسلامی باید در قالب «امّت مسلم» بدون درنظرگرفتن محیط جغرافیایی و رنگ و نژاد و زبان حفظ شود. وی آرزو داشت که ملّتهای اسلامی همه باهم متّحد شوند. او توجّه به قرآن را داروی همهٔ

1- کلیات اقبال لاهوری، ص ۱۳۲.

دردهای انسان می‌داند. مسلمان واقعی باید همهٔ ارزشهای حیات را از قرآن و عمل به آن کسب کند و پیوسته با قرآن محشور و مأنوس باشد:

ز قرآن پیش خود آیینه آویز — دگرگون گشته‌ای از خویش بگریز
ترازویی بنه کردار خود را — قیامتهای پیشین را برانگیز[1]

اقبال توضیح داده که بر عکس مغرب، مشرق همواره افراد انسان را به تربیت باطنی و تهذیب نفس می‌خواند که بدون این گوهر، عبورکردن از این منازل، مهلک و مضر است.

اقبال پیام مشرق را به حضور امان‌الله خان فرمانروای دولت افغانستان تقدیم می‌کند. این پیشکش، آن زاویهٔ نگاه را تقویت می‌کند که اقبال به‌طور غیرمستقیم استعمار مغرب را هدف انتقاد قرار داده.

پیام مشرق چهار بخش دارد که محتویاتش به قرار زیر است:

۱- **لالهٔ طور**: این بخش ۱۶۳ رباعی دارد که اقبال به سبک بابا طاهر عریان و به وزن مفاعیلن مفاعیلن مفعولن سروده است. برخی از منتقدین، این ابیات را رباعی نمی‌دانند؛ زیرا که وزن مخصوص رباعی را فاقد است[2]. امّا اقبال خود عقیده دارد که نام رباعی گذاردن بر آنها، عین درستی است؛ چرا که رباعی، اوزان مقرّره ندارد[3].

در سراسر این رباعیات، اقبال مطالب خودی و بیخودی و اجزای ترکیبی و لوازم دیگر آن مانند «عقل و عشق»، «فلسفهٔ سختکوشی»، «قوت تخلیق»، «خطرپسندی» و «اخوت اسلامی» را با بیانی لطیف و دلکش شرح داده. در یک رباعی راجع به سخت کوشی و خطرپسندی اینگونه سخن گفته است:

میارا بزم بر ساحل که آنجا — نوای زندگانی نرم خیزست
به دریا غلط و با موجش درآویز — حیات جاودان اندر ستیزست[4]

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۵۷.
۲- قالب شعری مورد بحث نگارنده مقاله، امروزه در شعر فارسی به نام «چارپاره» شناخته می‌شود.
۳- اقبال‌نامه، حصّهٔ اول، ص ۲۰۳.
۴- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۰۰.



۲- افکار: این قسمت ضخیم‌ترین بخش کتاب است که مشتمل بر ۵۰ منظومه و مبنی است بر تجربه‌های گوناگونی که چیره‌دستی اقبال را نشان می‌دهد. مشارٌالیه نظریات بلند و عمیق فلسفی خود را به وسیلهٔ واژه‌هایی دلنشین و زیبا اظهار نموده. اقبال دانشمندی برجسته، در بالاترین سطح از معیارهای بشری و با ابعاد گوناگون است. در بعضی منظومه‌ها، ارزشهای انسانی را از دیدگاه خود با کمال چابکدستی ابراز نموده است. منظومهٔ «بوی گل»، «فصل بهار»، «نسیم صبح» و «کرمک شب تاب» نمونهٔ عمدهٔ این افکار است و استادی اقبال را در صناعات ادبی نشان می‌دهد. در «حکمت فرنگ» فروپاشی و نابودی فرهنگ مغرب را هدف انتقاد قرار داده. اقبال در طول زندگی، صاحب کشف و کراماتی است. او در مسایل حیات و روابط پیچیدهٔ آن، غور می‌کند و پس از تأمّلی چند پیرامون هر واقعه‌ای، در موضوع یا شیء مورد نظر نفوذ می‌کند و با تجربهٔ خاص ذهنی از آنچه متأثر شده است، بیرون می‌آید و سخن می‌گوید. بی‌گمان «افکار» بر سه منظومهٔ زیرین که پایگاه بلندی دارد استوار شده است: ۱- تسخیر فطرت، ۲- جوی آب، ۳- حور و شاعر.

موضوع تسخیر فطرت، ارزشهای انسانی و آمیزش خیر و شر است و درمیان منظومهٔ عظیم اقبال، مقامی بلند دارد. او مرد تیزبین و تیزهوشی است که نگاهش از نوک سوزن تیزتر می‌نماید؛ لذا تلاش می‌کند به هر صورت که امکان دارد هیجانات خود را به دیگران القا کند. به تعبیر اقبال، انسان «اسم اعظمی» است که همهٔ ارزشها از او سرچشمه می‌گیرند. اساس خیال در منظومه، از روایات قدیم مأخوذ است که تفکّر و جهان‌بینی این آزادهٔ دانای روزگار را ابراز می‌نماید. تسخیر فطرت دارای پنج رکن است: رکن اوّل، «میلاد آدم» است که در آن، نیروهای فطریِ انسانی را به طریق بلیغ و عالی شرح داده؛ نیز تمایزاتی که در درون انسان ودیعت گذاشته شده، به شیوهٔ احسن نشان داده است. رکن دوّم، «انکار ابلیس» است. ابلیس خویشتن را از انسان خاکی و فرشتگان نوری، برتر می‌داند و می‌گوید که همهٔ قشنگی و هنگامه‌های زندگانی از دمِ ماست.

اینجا اقبال، لهجه‌ای را که درخور صفات ابلیس است بکار برده که حسب حال اوست. رکن سوم، «اغوای آدم» است. در این رکن، ابلیس آدم را فریب می‌دهد که زندگانی این جهان، خوشتر از جنّت است. راز حیات جاودانی، در هجر و اضطراب مضمر است. در رکن چهارم که عنوانش «آدم از بهشت بیرون آمده می‌گوید» است، اقبال عواطف و احساسات آدم را ارائه می‌دهد که چطور آدم از فریبکاری ابلیس تأثیر می‌پذیرد و از بهشت بیرون آمده، اذعان می‌دارد که این جهان رنگ و بو چقدر پر از مستی و سرور است. و در این کارزار پهناور کائنات، خویشتن را به مبارزه و جهاد فرا می‌خواند. رکن پنجم، «صبح قیامت» نام دارد. تحت این عنوان، آدم اوضاع زندگانی این جهان را مفصّلاً توضیح می‌دهد و برتری خود را مبرهن می‌سازد.

پرفسور اسلوب احمد انصاری دربارهٔ منظومهٔ تسخیر فطرت می‌گوید:

"این منظومه یک درام است مشتمل بر پنج باب که در سراسر آن آفرینش آدم، انکار ابلیس، ترغیب به گناه و جلوس آدم را با عملی تحیرآمیز و فوق العاده شکل داده است"[1]

ابیات این منظومه از لحاظ بحر، باهم تفاوت دارد؛ بدین سبب می‌توان گفت این یک تجربهٔ فنّی است که در طرحی نو مطرح شده. منظومه‌های دیگر مانند: «فصل بهار»، «سرور انجم»، «کرمک شب تاب» و «شبنم» نیز از این قبیل است.

«جوی آب» چیست؟ یک ترجمهٔ آزاد از منظومهٔ «نغمهٔ محمّد» از گوته با عنوان *Mohamet's Gesang* است. در باورقی پیام مشرق آمده است که:

"هدف اصلی از این ترجمه، تنها همین است که بدانیم گوته دارای چه نظریاتی است"[2]

۱- اقبال کی تیره نظمین، ص ۲۰.
۲- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۳۶.



در نعت رسول مقبول ـ صلی الله علیه و سلّم ـ این منظومه مقامی یگانه و منفرد و ممیز دارد. اقبال، جوی آب را آهنگ سحرآمیز بخشیده و آن را حامل حسن و شکوه بی‌زوال می‌داند:

بنگر[1] که جوی آب چه مستانه می‌رود — مانند کهکشان به‌گریبان مرغزار
در خواب ناز بود به‌گهوارهٔ سحاب — واکرد چشم شوق به آغوش کوهسار
از سنگریزه نغمه گشاید خرام او — سیمای او چو آینه بی‌رنگ و بی‌غبار
زی بحر بی‌کرانه چه مستانه می‌رود
در خود یگانه از همه بیگانه می‌رود

در راه او بهار پریخانه آفرید — نرگس دمید و لاله دمید و سمن دمید
گل عشوه داد وگفت یکی پیش ما بایست — خندید غنچه و سر دامان او کشید
ناآشنای جلوه فروشان سبزپوش — صحرا برید و سینهٔ کوه و کمر درید
زی بحر بی‌کرانه چه مستانه می‌رود
در خود یگانه از همه بیگانه می‌رود

صد جوی دشت و مرغ وکهستان و باغ و راغ — گفتند ای بسیط زمین با تو سازگار
ما را که راه از تنک آبی نبرده‌ایم — از دستبرد ریگ بیابان نگاه دار
واکرده سینه را به هواهای شرق و غرب — در برگرفته همسفران زبون و زار
زی بحر بی‌کرانه چه مستانه می‌رود
با صد هزار گوهر یک دانه می‌رود

دریای پر خروش ز بند و شکن گذشت — از تنگنای وادی و کوه و دمن گذشت
یکسان چو سیل کرده نشیب و فراز را — از کاخ شاه و باره و کشت و چمن گذشت
بیتاب و تند و تیز و جگر سوز و بیقرار — در هر زمان به تازه رسید از کهن گذشت
زی بحر بی‌کرانه چه مستانه می‌رود
در خود یگانه از همه بیگانه می‌رود

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۷-۲۳۶.

«حور و شاعر» نیز که از لحاظ غنایی، دارای مقام عالی و بلند است، ترجمهٔ آزادی از شعر *Huri-Dichter* گوته است که اقبال آن را پیرایه‌ای خوش پوشانده و تنها تخیّلات اساسی گوته را ملحوظ داشته است. ترجمه آن قدر زیباست که از اصل، گوی سبقت برده است. قسمتی از این منظومه آورده می‌شود:

حور

نه[1] به باده میل داری، نه به من نظر گشایی　　عجب این که تو ندانی، ره و رسم آشنایی
همه ساز جستجویی، همه سوز آرزویی　　نفسی که می‌گدازی، غزلی که می‌سرایی
بنوایی آفریدی، چه جهان دلگشایی　　که ارم به چشم آید، چو طلسم سیمیایی

شاعر

دل رهروان فریبی، به کلام نیش داری　　مگر این که لذّت او، نرسد به نوکِ خاری
چه کنم که فطرت من، به مقام در نسازد　　دل ناصبور دارم، چو صبا به لاله زاری
چو نظر قرار گیرد، به نگار خوبرویی　　تپد آن زمان دل من، پی خوبتر نگاری
ز شرر ستاره جویم، ز ستاره آفتابی　　سرِ منزلی ندارم که بمیرم از قراری
چو ز بادهٔ بهاری، قدحی کشیده خیزم　　غزلی دگر سرایم، به هوای نوبهاری
طلبم نهایت آن که نهایتی ندارد　　به نگاه ناشکیبی به دل امیدواری
دل عاشقان بمیرد، به بهشت جاودانی　　نه نوای دردمندی، نه غمی، نه غمگساری

در سراسر این سرود حرکت و عمل آشکار است و همین است که اقبال از حسن ایستای حور تأثر نمی‌پذیرد بلکه در تلاش و جستجو همه دم بی‌قرار و بی‌سکون می‌نماید.

۳- بخش سوّم «می باقی» است و چهل و پنج غزل دارد و عیان است که عنوانش برگرفته از شعر زیرین حافظ است:

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۳۵.



بده ساقی می باقی که در جنّت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلّی را[1]

بررسی این بخش گواهی می‌دهد که اقبال از فن حافظ خیلی خیلی استفاده نموده است. در یک مکتوب می‌نویسد:

"گاهی اوقات حس می‌کنم که روح حافظ در وجود من حلول کرده است"[2].

بدون شک در سراسر این غزلها، همان سرمستی عشق و سبک سحرانگیز وجود دارد که امتیاز بیّن غزل‌سرایی حافظ بوده است. امّا اقبال عشق را به‌معنای دیگر بکار برده است. نزد وی عشق، فقط با یکدیگر محبّت ورزیدن نیست بلکه یک محرّک ارتقاء و پیشرفت در زندگانی شخصی و اجتماعی است. سرمستی حافظ، خواننده را به‌خواب می‌برد ولی سرمستی اقبال، از خواب‌گران بیدار می‌کند. بیشتر غزلهای وی به‌سبک حافظ است و گاهی از قوّت اندیشه و بلاغت کلام سعدی هم مایه می‌گیرد.

اقبال معتقد است که انسان بر اثر کوشش و تلاش سرنوشت خود را می‌سازد. «خودی» یک واژهٔ کلیدی اندیشه و فکر اقبال است. می‌گوید که خودی محرّک اصلی زندگانی است، در هیچ حالی خودداری و اعتدال را از دست نمی‌دهد. در حالت بیخودی، به‌مقام نیازمندی وارد می‌شود. برای وصال، وجود عاشق و معشوق را لازم می‌داد. اقبال غزل‌گویی را از حیث فلسفی هم استوارکرده است. در این غزلها، حبّ اسلام، عشق رسول ، حبّ قوم، ساختن خودی و مبارزه با غربزدگی از خامهٔ هنرزای اقبال در سلک نظم درآمده است. جرعه‌ای چند از «می‌باقی»:

خیز و نقاب برگشا، پردگیان ساز را　　نغمهٔ تازه یاد ده، مرغ نوا طراز را[3]

*

۱- دیوان حافظ، ص ۹.　　۲- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۴۵.
۳- همان، ص ۲۴۵.

برهنه حرف نگفتن کمال گویاییست — حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست[1]

●

نشان راه ز عقل هزار حیله مپرس — بیا که عشق کمالی ز یک فنی دارد[2]

●

ره مده در کعبه ای پیر حرم اقبال را — هر زمان در آستین دارد خداوندی دگر[3]

●

آفریدند اگر شبنم بی‌مایه ترا — خیز و بر داغ دل لاله چکیدن آموز[4]

●

بی‌نیازانه ز شوریده نوایم مگذر — مرغ لاهوتم و از دوست پیامی دارم[5]

●

گر به خود محکم شوی سیل بلاانگیز چیست — مثل گوهر در دل دریا نشستن می‌توان[6]

●

طواف کعبه زدی، گرد دیر گردیدی — نگه به خویش نپیچیده‌ای دریغ از تو[7]

●

در دشت جنون من، جبریل زبون صیدی — یزدان به کمند آور، ای همت مردانه[8]

●

هم با خود و هم با او هجران که وصال است این؟
ای عقل چه می‌گویی ای عشق چه فرمایی[9]

●

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۲۹.
۲- همان، ص ۲۵۰.
۳- همان، ص ۲۲۲.
۴- همان، ص ۲۲۸.
۵- همان، ص ۲۲۹.
۶- همان، ص ۲۵۷.
۷- همان، ص ۲۵۱.
۸- همان، ص ۲۵۲.
۹- همان، ص ۲۲۹.

صد نالهٔ شب‌گیری، صد صبح بلاخیزی   صد آه شرر ریزی، یک شعر دل آویزی[1]

۴- نقش فرنگ: بخش چهارم کتاب پیام مشرق است که ۲۴ منظومه دارد. در سراسر این بخش، مغرب را مورد انتقاد قرار داده است و همهٔ رنجبران جهان را با فریب و خدعه و استثمار استعمارگر اروپایی آشناکرده و پیغام بیداری داده است. بدین خاطر این بخش، نقش فرنگ نام دارد.

آغاز این بخش دارای یک ترکیب بند طولانی است، تحت عنوان «پیام». اقبال مغرب را خبردار می‌کند و در مقابل تهاجم فرهنگ غرب و نظام فکری اروپا، صدای آزادی بلند می‌کند و او را از ارزشهای گرانمایهٔ عشق آگاهی می‌دهد و می‌گوید که محرومی از این گونه مکنوناتِ لازوال عشق، غرب را تحت خرد خودبین انداخته و نه تنها برای خویشتن بلکه برای سایر جهان، موجب تباهی و نابودی شده است. اقبال در نقش فرنگ سعی می‌کند قهرمانان اسلامی را از لابلای متون اسلامی بیرون‌کشد. کلمات و الفاظ دلنشینی که اقبال در اشعارش بکار برده، هر کدام حاکی از حکمتی است. سرمایه سخنش با بهره‌گیری از لاهوت و قرآن است. این منظومه نمونهٔ عمدهٔ فنّ کلام اقبال محسوب می‌شود که با عمق فکری و شوکت کلمات، باب نوینی برای خوانندگان باز می‌کند. ضمناً در این بخش، بسیاری از دانشمندان، و شاعران شرق و غرب مانند: نیچه (م: ۱۹۰۰م)، لاک (م: ۱۷۰۴م)، کانت (م: ۱۸۰۴م)، حکیم اینشتاین (م: ۱۹۵۵م)، برگسون (م: ۱۹۴۱م)، تولستوی (م: ۱۹۱۰م) کارل مارکس (م: ۱۸۸۳م)، هگل (م: ۱۸۳۱م)، برونینگ (م: ۱۸۸۹م)، بایرن (م: ۱۸۲۴م)، آگوست کنت (م: ۱۸۵۷م)، رومی (م: ۱۲۷۳م) و غالب (م: ۱۸۶۹م) را مورد بررسی قرار داده و افکار برجستهٔ آنان را با نگاهی دیگر ارائه داده است. در یک منظومه تحت عنوان «شعراء»، به‌سبک و سیاق غالب، نظریهٔ زندگانی برونینگ، بایرن، غالب و رومی را مطرح فرموده و در این کار

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۴۹.

با چاپکدستی موفق شده است.

بروئینگ

بی‌پشت بود بادهٔ سرجوش زندگی — آب از خضر بگیرم و در ساغر افکنم[1]

بایرن

از منّت خضر نتوان کرد سینه داغ — آب از جگر بگیرم و در ساغر افکنم

غالب

تا باده تلخ‌تر شود و سینه ریش‌تر — بگدازم آبگینه و در ساغر افکنم

رومی

آمیزشی کجا گهر پاک او کجا — از تاک باده گیرم و در ساغر افکنم

برونینگ شراب زندگی از خضر عاریت می‌گیرد و بایرن از خون جگر خود و غالب آبگینهٔ دل را گداخته، بادهٔ زندگی می‌سازد و رومی مستقیماً از تاک، بادهٔ حیات می‌کشد.

به همین خاطر، برای درک نظریهٔ اقبال دربارهٔ دانشوران غرب، این بخش خیلی مهم است.

در آخرین قسمت کتاب تحت عنوان «خرده» ابیات و قطعات متفرّقه‌ای وجود دارد. اقبال اینجا راست روی و خطرجویی را تلقین می‌کند و نشان می‌دهد که حیات جاودانی الزاماً نیازمند چنین عناصری بوده است:

در جهان مانند جوی کوهسار — از نشیب و هم فراز آگاه شو

یا مثال سیل بی‌زنهار خیز — فارغ از پست و بلند راه شو[2]



ای که گل چیدی مئال از نیش خار — خار هم می‌روید از باد بهار[3]

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۶۸.

۲- همان، ص ۲۷۱.

۳- همان، ص ۲۷۲.



و کتاب را با این دو بیتی به پایان برده است:

چه خوش بودی اگر مرد نکویی ز بند باستان آزاد رفتی
اگر تقلید بودی شیوهٔ خوب پیمبر هم ره اجداد رفتی[1]

خلاصه این که، پیام مشرق یک شاهکار است که بدین وسیله اقبال راز حیات را با منتهای قدرت و برجستگی در قالب شعر و نغمه آشکار می‌سازد. مع هٰذا از لحاظ شکل و قالب نیز این کتاب نمونهٔ عمدهٔ سخن‌سرایی است که همهٔ عوامل شعر در آن به تکامل رسیده است.

صاحب‌نظران بسیاری، بصیرت فلسفی، مهارت ادبی و صناعات شعری اقبال را معترفند. محقّق و شاعر معروف ایرانی، مرحوم دکتر محمود افشار که در زمان چاپ پیام مشرق، در بمبئی اقامت داشت، ارادت و تأثرات خود را این طور بیان می‌کند:

اندیشه داشتم چو ز هندوستان روم سوغاتی سفر چه بر دوستان برم
اقبال روی کرد و فراز آمد از درم گلهای نو ظهور که زی بوستان برم[2]

تراجم کتاب

پیام مشرق به بیشتر زبانهای جهان، ترجمه شده است. اقبال در یک مکتوب به‌نام مرحوم پرفسور محمّد اکبر می‌نویسد:

"یقین دارم که دیوان ترجمه می‌شود؛ زیرا که همه جنبه‌های زندگانی دماغی اروپا در آن، تحت بررسی آمده است و سعی کرده‌ام که در خیالات و افکار سرد مغرب قدری حرارت بیانگیزم"[3]

و حال می‌بینیم که این کتاب به زبانهای اردو، انگلیسی، ایتالیایی، بنگالی، پنجابی، ترکی، آلمانی، چکسلواکی، عربی، فرانسوی و گجراتی، ترجمه شده است.

۱- کلیات اقبال لاهوری، ص ۲۷۲. ۲- مکتوبات اقبال، ص ۱۹۴.
۳- اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جایزه، ص ۲؛ اقبال‌نامه، حصهٔ اوّل، ص ۱۵۹.

منابع

اقبال اور گوئٹه، محمّد اشرف خان اشرف، ملک دین محمّد اینڈ سنز، لاهور.

اقبال کی تیره نظمیں، اسلوب احمد انصاری، مجلس ترقّی ادب، لاهور، ۱۹۷۶م.

اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جایزه، دکتر عبدالشکور احسن، اقبال آکادمی، پاکستان، ۱۹۷۷م.

اقبال‌نامه، حصّهٔ اوّل، شیخ عطاءالله ام.آ، شیخ محمّد اشرف، لاهور، ۱۹۴۴م.

اقبال‌نامه، حصّهٔ دوّم، شیخ عطاءالله ام.آ، شیخ محمّد اشرف، لاهور، ۱۹۵۱م.

دیوان حافظ، مترجم مولانا قاضی سجّاد حسین، فتحپوری دهلی، سب رنگ کتاب گهر، دهلی، ۱۹۷۲م.

کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، با مقدّمهٔ احمد سروش، انتشارات کتابخانهٔ سنایی، تهران، ۱۳۶۸ ه‍.ش.

مکتوبات اقبال، سیّد نذیر نیازی، اقبال آکادمی، کراچی، سپتامبر ۱۹۵۷م.

●●●



معرّفی اسرارالمجدّدین[1]

رفیع‌الدّین احمد کاظمی*

معبد کرا که از زمان قدیم یکی از مقدّس‌ترین معبدهای هندوان بوده است، در کرانهٔ شرقی رودگنگ ـ تقریباً شصت کیلومتری غرب اله‌آباد ـ واقع است و به‌سبب جایگاه دینی این معبد نام استانی را نیز که این معبد در آن واقع است، کرا نهاده‌اند و این نام در طی قرون میانه بر صفحات تاریخ هند ثبت است.

از اوایل قرن پنجم هجری، در آغاز عهد محمودی، خواهرزادهٔ او سیّد مسعود استان کرا را در تصرّف خود گرفت و دین اسلام و ادب فارسی را در آنجا رایج ساخت. در زمان غوری، سردار او قطب‌الدّین، کرا را فتح کرد و از همان وقت تا عصر شاهان مغول این منطقه در تصرف مسلمانان بود؛ تا آنکه شجاع‌الدّوله، شاه مغول، استانهای اله‌آباد و کرا را به دست انگلیسی‌ها سپرد و آنها به مرور زمان این استان را به حدّی تباه‌کردند که اکنون فقط آثاری از خرابه‌های آن باقی‌مانده است.

در عهد سلاطین مملوکیه، در زمان شمس‌الدّین التتمش، وقتی ناصرالدّین محمود فرمانروای استان کرا بود، خانواده‌های موسوی و جعفری و نقوی و زیدی و عسکری از دهشت و هیبت چنگیزخان از شهرهای ایران، مشهد و بخارا و اصفهان و جاهای دیگر، مهاجرت کرده، در کرا سکونت گزیدند. حاکم آنجا نه فقط ایشان را پذیرایی کرد بلکه

۱- نسخهٔ خطّی از ملفوظات حضرت خواجه سیّد احمد المعروف به خواجه کرک مدفون در کرا.

* - نویسندهٔ مقاله ساکن شهر لکهنو (یوپی) است.



به آنها مناصب و مراتب اعلی نیز بخشید و چون سادات موسوی پیش از همه به این استان آمدند، امتیازات بیشتری گرفتند. بیشتر این مهاجرین از علما و فضلا و شعرا و صوفیان بودند و به همین سبب کرا مرکز بزرگ علم و ادب و تصوّف شد و بعدها در زمانهای دیگر نیز همان طور بود. در زمانِ خلجیان وقتی علاءالدّین خلجی استاندار کرا بود، شعرا و علما و صوفیان بزرگ زمان در کرا جمع بودند. از جملهٔ آنها سیّد احمد المعروف به خواجه کرک که از شهر مراد (ایران) برای تجارت به هند آمد و چون در نهرولی ـ حوالی اله‌آباد رسید، مرید شیخی که برادرزادهٔ شیخ بهاءالدّین زکریا ملتانی بود شد و به موجب امر مرشد به کرا آمده و در این شهر ساکن شد.

کتابخانه‌های کرا که به خانواده‌های موسوی و جعفری و نقوی و شیوخ تعلّق داشت، حایز اهمیت و ارزش بودند که بعدها در اثر رکود زبانهای عربی و فارسی در شبه قارّه، تباه و برباد شدند. بیشتر کتابهای این کتابخانه‌ها به پاکستان منتقل شد. نویسندهٔ این سطور در کودکی کتابخانهٔ جعفریه را که در تصرّف سیّد شاه کبیرالدّین ـ خواهرزاده داماد خالهٔ پدرم ـ بود ملاحظه کرده بود. بابا کبیر به زبانهای عربی و فارسی آشنا بود و شعر هم می‌سرود و مدّتی طویل به نوشتن تاریخ کرا اشتغال داشت. بعد از وفات او، پسرِ کوچکش خودسرانه همهٔ کتابخانه را فروخت و پسر بزرگش که مردی نیک بود از این ماجرا غفلت نمود. بعدها پسر بزرگ، باقی ماندهٔ آن اوراق پریشان را نگهداشت. بنده بعد از بازنشستگی به کرا رفته و آن باقی مانده را ملاحظه کرده، اکثر اطلاعات لازمه را از آنجا گرفته و در ضبط تحریر آوردم. امّا بار دیگر چون به کرا رفتم، معلوم شد که یکی از نزدیکترین عزیزان آن خانواده، باقی‌مانده اوراق پریشان را همراه خود بُرده. باری تعالیٰ او را جزای خیر دهد.

اینک یادداشتی مختصر درباب مخطوطهٔ اسرارالمجذّذین که بار اوّل از میان اوراق پریشان به دست بنده آمده بود. این کتاب ملفوظات خواجه کرک است که در سوّم رجب المرجب سنهٔ ۷۱۰هجری از این جهان درگذشت و شصت و یک سال بعد از



رحلت وی این اثر تألیف گردید.

۱- این نسخه پوسیده و ناقص است. صفحهٔ دوّم و سوّم افتاده است. به نظر می‌آید که در صفحهٔ دوّم، مؤلّف احتمالاً سبب تألیف کتاب را گفته و خود را شناسانده است. سال تألیف بر صفحهٔ کتاب درج است: هفتصد و هفتاد و یک هجری. از خط سرورق معلوم می‌شود که در زمان انگلیسیها نوشته شده است، چون کرا را قصبه‌ای در ضلع اله‌آباد قلمداد کرده است و این در زمان انگلیسیها اتفاق افتاد که استان کرا و اله‌آباد را یکی کردند و اله‌آباد را به ضلع تبدیل کردند و کرا در حدّ یک قصبه ماند.

۲- رنگ کاغذ بادامی است و بالا و پایین اکثر اوراق شکسته و بریده هستند. این نسخهٔ خطّی مشتمل بر صد و سی صفحه و به خط خام است. تعداد سطرها یکسان نیست. در بعضی صفحات تعداد سطرها هفت و در بعضی یازده است و به عجله نوشته شده است. بعضی جاها واژه‌ها و جمله‌ها نامکمّل‌اند و در شعر اکثراً به ردیف و قافیه هیچ توجّهی نشده. در چند رباعی و قطعه یک مصرع گذاشته. در آخر نسخه یک صفحه افتاده. در حکایت ۲۰۸ بر صفحه ۳۳۰ تاریخ وفات خواجه را سوّم رجب نوشته است و اینکه همان روز قاصد علاءالدّین خلجی پادشاه دهلی به خدمت خواجه رسید و خواجه بر ورق مشتمل بر پیام پادشاه، این رباعی را نوشته و آن را برگرداند:

خاک کرا از لعل بدخشان خوشتر　　　آب کرا از کوثر عمان خوشتر

در یوزهٔ این شهر رفیع الدرجات　　　از سلطنت ملک خراسان خوشتر

۳- معلوم نمی‌شود که مؤلّف این کتاب کیست؛ چرا که بر سرورق، اسم کاتب امیر علی خان است. ممکن است نام مؤلّف بر صفحهٔ دوّم و سوّم و آخر ثبت شده باشد که موجود نیست. اگرچه اسم مؤلّف معلوم نیست ولی حکایت ۱۲۵ حاوی برخی اطلاعات دربارهٔ مؤلّف است:

«از شنیدن این سخن مبارک خواجه - قدّس روحه - دهشتی پیدا شد و پای لرزیدن گرفت. از خواب بیدار شدم. وضو ساخته به تلاوت قرآن مشغول گشتم. چون

صبح شد، نماز فجر گزاردم و این ملفوظ را اسرارالمجدّدین نام نهادم و حکایتها و رباعیها که بر زبان خواجه کرک الله ـ قدّس روحه ـ برآمده بود به ترتیب جمع مرتب ساختم بتوفیق الله تعالی، الحمد لله ربّ العالمین، بتاریخ رجب المرجب قدره در سنهٔ احد و سبعین و ستمائة".

از این جمله‌ها روشن می‌شود که مؤلّف مواد ملفوظ را فراهم آورده بود، ولی چون اسم کتاب به ذهنش نمی‌رسید در ترتیب و تألیف آن تأخیر شد تا در خواب خواجه را می‌بیند که برای تسریع در کار به وی تذکّر داده و نامی بر این ملفوظات می‌گذارد. در حکایت ۱۲۵ بر صفحه ۲۰۳ نیز چنین می خوانیم:

"آورده‌اند که روزی خدمت خواجه کرک نشسته بودند در خانهٔ خواجه علاءالدّین لاهوری آمدند و هر بار می‌فرمود که اینجا بوی خود می‌یابم، یعنی در اینجا وقتی چیزی یابم. مولانا خورم با خواجه حاضر بود پرسید چه باشد. فرمودند با تو چه گویم. اینک در آن عهد خواهد بود که من و تو نمانیم. اکنون بشنو. علاءالدّین را ثبت پسری باشد، حکایت و رباعیات را این دیوانه جمع کند و کتابی سازد که باقیات یادگاری ماند. مولانا خورم آغاز که چه نوع این حکایات و رباعیات این دیوانه دارد. بیشتر که خلق می‌شنود یادگیرد. این همه را خواهد رسید. مولانا غلاموار به پای خواجه افتاد و گفت آری. هر کسی به حیرتی رفته است هرگز بدل شبهه نیست بعده خدمت خواجه نعره زد و گفت کرکی کرکی و این رباعی خواند:

اندر (طلب) دوست چو مردانه شدیم اوّل قدم از وجود بیگانه شدیم
چون علم نمی‌شنید (لب) بربستیم چون عقل نمی‌خرید دیوانه شدیم"

بر طبق این حکایت از دعای خواجه پسری از علاءالدّین به دنیا آمده و چون او به سن بلوغ رسیده، پدر دعا و آرزوی خواجه را به پسر گفته و در دل پسر عقیدت و احترام زیاد به خواجه افتاده و این همه حکایات و رباعیات را از مردم شنیده یا گرفته و یکجا کرده و چون آن همه که در دسترس می‌داشت، ترتیب آنها ممکن نشد و نیز برای

ملفوظ، اسم خاص و موزون به ذهنش نیامد کار کتابت آن به تأخیر می‌افتد. چنانچه خواجه در خواب به سبب تأخیر (او را) تنبیه کرد و اسم ملفوظ هم نشان داد. از این واقعه قیاس می‌شود که ممکن است این ملفوظ تألیف پسر علاءالدّین باشد (والله اعلم).

در این ملفوظ، دعاهای قرآنی، احادیث نبوی، واقعات پیغمبران گذشته، حکایات دربارهٔ رسول ﷺ و مولی علی ؑ، پند و نصایح و کرامات خواجه نوشته شده است. از این حکایات روشن می‌شود که خواجه قرآن و حدیث و دین اسلام را به‌نظر دقیق و عمیق مطالعه کرده بود. اینجا چند واقعات و کرامات ـ با اختصار ـ نوشته می‌شود.

۱- همان طور که جبریل ؑ فرمود تعداد موی سرمبارک ۱۲۳۳۲ بود و ریش مبارک یک مشت و دو انگشت طول داشت[۱].

۲- ماجراهای تاریخ پیدایش و رحلت رسول اکرم ﷺ.

۳- در حکایت ۲۳ راجع به تولّد علی ؑ آمده است که ابوطالب صاحب پسر نبود و از پیغمبر ﷺ التماس دعا کرد و رسول ﷺ را در خواب از آمدن پسر بشارت یافت و همین اشاره که چون پسر تولّد شود اسم او «علی» گذار. در همین حکایت آمده است که علی ؑ در شکم مادر ایمان به‌پیغمبر ﷺ آورده بود. و بعد وجه لقب «حیدر کرّار» را بیان می‌کند. در وقت رحلت رسول ﷺ، علی ؑ سی سال داشت. در این حکایت ماجرای لب زهرا را نیز نقل کرده است.

۴- در حکایتی آمده است که مادر علی ؑ فرمود که از آن روز که این بچه در شکم آمد، هرگز بت پرستی نکردم و اگر گاهی خیال آن می آمد، این بچه مانع شد.

۵- عدد «چهار» به حضرت علی ؑ خصوصیت و نسبت خاصی داشت.

۶- در میان کودکان علی ؑ اوّلین بچه بود که به رسول ایمان آورد. قبل از ایمان آوردن فکر کرد که از پدر اجازه بگیرد. چهارگام رفت و در دلش آمد که اگر پدر اجازه ندهد

۱- حکایت ۴۹.

چه کند. پس چهارگام را بازگشت و به نزد رسول ﷺ رفته، ایمان آورد.

۷- عمر علی ؑ در وقت ایمان آوردن چهار سال و چهار ماه و چهار روز بود[1]. در خانواده‌های دینی و علمی امروز هم این رسم هست که چون سن بچه به چهار سال و چهار ماه و چهار روز برسد تدریس علم به او آغاز می‌شود.

۸- علی ؑ سه اسم دیگر نیز داشت، طالب، مرتضیٰ، عمران.

۹- خواجه دربارهٔ خود فرمود که چون او پنج روز شد، مادر و پدرش فال گرفتند و فال بر اسم «کرک الله» افتاد، ولی پدرش نپذیرفت و اسم «احمد» را پسندید.

۱۰-ماجرای بیعت‌کردن خود با شیخ اسمٰعیل و واقعهٔ ملاقات خود با حضرت خضر ؑ را بازگو کرده است.

۱۱-در این ملفوظات بندهای دینی نقل شده و آیات قرآنی و احادیث نبوی مذکور افتاده است.

۱۲-تکیهٔ کلام خواجه «بی بی کا اسیر» یعنی «اسیر دنیا» است.

۱۳-بر صفحهٔ ۲۸ از کرا بسیار تعریف و تحسین کرده است و گفته که میٔدان کرا را طبع خوب است و هر چه هم نویسند خوب است. چو مقام کرا جایی ندیده‌ام و بعد یک رباعی دیگر در ستایش کرا گفته است و اکثراً ابیات و عبارتی در وصف کرا در صفحات مختلف این کتاب آمده است.

چنانکه گفته شد در ملفوظات کراماتی نیز آمده‌اند که در اینجا چند نمونه از آن نقل می‌شود:

۱- خواجه در حال جذبه مانده و بیشتر وقت بر دکان بهولاپاشدی نشست و مردم را با دست خود شراب می‌داد. می خواران را از این، بوی گلاب می آمد و از آن لذّت شربت گلاب یا شربت قند یافتند و هر چهار طرف بوی گل پراکنده می‌شد.

۱- پاره‌ای از مطالبی که در این مقاله آمده، با آنچه در تواریخ معتبر و احادیث صحیحه می‌خوانیم مغایر است.



۲- اکثراً مریض را شرابت می‌داد و او از فضل باری تعالیٰ شفا می‌یافت.

۳- مژده به علاءالدّین خلجی حاکم استان کرا که بر تخت حکومت دهلی خواهد نشست و اطلاع در باب قتل جلال‌الدّین. سیّدی مولیٰ بوقت قتل خود نیز گفته بود که جلال‌الدّین هم کشته خواهد شد.

۴- چون علاءالدّین بر تخت دهلی جلوس کرد، برای سپاسگزاری زر و جواهر نثار خواجه کرد. خواجه در رود گنگ خزانهٔ غیب را نشان او داد. علاءالدّین سخت خجل شد.

۵- بزرگی بر شیرسوار و ماری سیاه مانند تازیانه در دست گرفته برای امتحان خواجه آمد. چون خواجه مطلع شد، در یک جست به دیواری شکسته که نزدیک بود نشست و حکم کرد که برای پذیرایی آن بزرگ برود. آن شیرسوار همان ساعت پیاده شده برپای خواجه افتاد. نشان آن دیوار هنوز باقی است.

نویسندهٔ این حروف از خاندانهای کرا است و منزل او تقریباً یک کیلومتر از آرامگاه خواجه فاصله دارد. تا وقتی در کرا بود، همیشه به درگاه خواجه حاضر می‌شد و حالا بعضی وقتها که فرصت می‌شود به کرا رفته زیارت مزار می‌کنم.





احوال و آثار محمّد محسن

شمیم الحق صدّیقی*

محمّد محسن، پسر محمّد بن ابراهیم بن یعقوب در سال ۱۱۲۱ هجری برابر با ۱۷۰۹ میلادی پا بعرصهٔ وجود گذاشت و در سال ۱۱۶۳ هجری (۱۷۵۰م) درگذشت. وی که از خانوادهٔ ابریشم فروشانِ تتّه واقع در سند بود و ماهانه پانزده روپیه از میان نور محمّد کلهور به عنوان مواجب دریافت می‌داشت که ناچیز بود و او به قناعت روزگار می‌گذرانید. محسن از مصاحبت لطف علی خان همّت خیلی استفاده می‌کرد و شعرش را نزد میر مقبل اصفهانی که مقیم تتّه بود اصلاح می‌کرد. نامبرده بهترین شاعر تتّه بود که در آن زمان مرکز معروف علم و دانش قلمداد می‌شد. از جمله شاگردان محسن، پسرش غلام علی مداح و منشی سیوک رام عطارد بودند. آثار محسن عبارتند از:

۱- عقد دوازده گوهر که مثنوی است در ستایش ائمه

۲- طراز دانش نیز مثنوی است به مناسبت تولّد حضرت امام مهدی

۳- دیوان قصاید

۴- دیوان شعر

۵- محک کمال که مجموعه‌ایست حاوی تقریباً سیزده هزار بیت از شعرای مختلف، از جمله حدود هشتصد بیت از خود مؤلّف، موشح به نام میان نور محمّد کلهور ملقّب به شاه قلی خان.

---

* - استادیار فارسی ذاکر حسین کالج، دهلی.

۶- عالمِ ماتم مثنوی است تقریباً مشتمل بر ده هزار بیت.

شعر محسن

شعر محسن بسیار تحت تأثیر میرزا جلال اسیر قرار دارد. قلب شاعر پُر از احساسات و جذبه‌هایی است که آنها را اظهار نمی‌کند:

هزار معنی باریک در میان دارم　　　ولی به مو لبِ اظهار بسته‌اند

نرگسی که از خاکِ عاشقِ کشتهٔ چشمانِ مسحورکنندهٔ معشوق می‌روید، برای شاعر یادآور تأثیرِ چشمانِ سرمه رنگِ معشوق است:

ز خاکِ کشتهٔ چشم تو می‌دمد نرگس　　　چه آب داد خدا تیغِ سرمه رنگ ترا

محبوبش خارج از حدود و ثغور زمین زندگی می‌کند، چنانکه نمی‌تواند دهن و میان محبوب را پیدا بکند؛ به عبارت دیگر لمس محبوب آسمانی ممکن نیست:

یک مو نیافتیم نشان از میان تو　　　حرفی شنیده‌ایم همین از دهان تو

عشق عبارت است از ناخوشی دل و صرف تغییر محیط ظاهری ـ مثلاً رفتن از شهر به صحرا ـ به جای تسکین آن، بر شدّت آشفتگی عاشقِ نامراد می‌افزاید:

در بیابان گردباد آواره‌تر گردد ز شهر　　　خاطر آشفته در صحرا نمی‌گیرد قرار

گردباد برای شاعر یادآور عاشقی سرگشته است:

آن گردباد نیست که پیچان بدشت بود　　　سرگشته‌ای ز شوقِ محبت، بگشت بود

محسن بدبختی‌اش را چنین بیان می‌کند:

نارسائیهای طالع‌بین که از فریاد من　　　عالمی بیدار گشت و بختِ من در خواب بود

خلوت شب تار عاشق با اندیشهٔ چهرهٔ معشوق که مثل ماه تابناکست، روشن می‌گردد:

شبها چراغِ خلوتِ من یاد اوست بس　　　ممنونِ مهربانی روی چو ماهشم

ابیات ذیل عشق مجازی محسن را ترسیم می‌کند. اینجا محبوبش هندو پسریست:

دلم را برد شوخی خردسالی　　　بُتی هندو پسر ابرو هلالی

نگاری مست و هولی‌باز و رنگین | که ریزد خون دلها بی‌ملالی
پریرو دلبری بی‌رحم و شوخی | بُتِ سنگین دل و نازک نهالی
ز هولی بازیش افسوس محسن | نصیب ما نشد مشت گلالی

و خال هندو بر گوشه لب چون شکر معشوق را چنین تشبیه می‌کند:

خال مشکین بر لب شیرین یار افتاده است | از غریبی هندویی در قندهار افتاده است

عاشق دلدادهٔ معشوقست و بس:

جُز خم محرابِ ابروی تو در دیر و حرم | هر کجا من سجده‌ای کردم سرم بر سنگ بود

حلقهٔ زلفِ معشوق، گردابیست که بدان دلِ عاشق افتاده و گم گشته است:

دلا به حلقهٔ زلفش خیال خواب مکن | که کشتی تو به گرداب هایل افتاده است

محسن عقیده دارد: "خاک و اشکِ عاشق، پاک و مقدّس است":

شدم خاک و بنای کعبه کردند | ز اشکم آب زم‌زم آفریدند

و در بیتی دیگر، زلف پریشان و سیب زنخدانِ معشوق را چنین توصیف می‌کند:

رگِ جانها بهم پیوسته شد، زلفِ پریشان شد
لطافتهای عالم گرد شد، سیب زنخدان شد

محسن علّت ظهورپذیری «گل» و «بلبل» و «کاکل» را پیدا کرده است:

بهارِ عکسِ رویش در چمن، جوشی زد و گل شد
فغانم از جگر برخاست، شکلی بست و بلبل شد
ز آتشگاهِ سوزِ سینه‌ام، دودی برون آمد
به امدادِ صبا گردِ سرش گردید و کاکل شد

محسن عقیده دارد که فقط اهل معنا استعداد درک هدایت را دارند و اگر خاک خراب باشد، بذر و خرج و زحمتی که صرف کشت شود همه بهدر می‌رود:

اهل صورت را به معنی رهبری کردن خطاست
ماهی تصویر را از آب نقصان می‌رسد

محسن پرهیز از زاهد ریاکار را توصیه می‌کند:

به خیالِ زهد و تقویٰ نخوری فریب زاهد   بگناهِ ماه نیرزد بریا نماز کردن

پیش از این نیز مولای روم چنین شکایت کرده بود:

ای بسا ابلیس آدم رو که هست   پس بهر دستی نشاید داد دست

در اظهار اندیشه‌های محسن، حسن تأثیر وجود دارد:

یاران رقم کنید به‌لوح مزار ما   رفتیم زین خرابه و همدم نیافتیم
جُستیم شکلِ دیو چو در عالمِ مثال   ابلیس جُز بصورتِ آدم نیافتیم

در جایی نیز از بیان احساساتش خودداری می‌کند:

حیرت زده و پشت بدیوار خموشیم   فرقی به میان من و تصویر نباشد

خودپرستی، بدترین گناهِ نوع بشر است، چنانکه محسن می‌گوید:

رسید این سخن از برهمن مرا محسن   که بُت پرست توان بود، خودپرست مباش

به قول محسن مرور زمان، پیشرو را پس می‌اندازد:

همچو آن ریگ که در شیشهٔ ساعت ریزند   هر که شد پیش درین قافله، در پس باشد

قناعت، خزانهٔ ثروت است و محسن طریقهٔ کسب آن را یادآوری می‌شود:

اگر بر دادهٔ حق، خاطرت خوشنود می‌گردد
گلت از خار می‌روید، زیانت سود می‌گردد
لب از حرفِ طمع زنهار مگشا پیش کس محسن
کزین مقراض، قطع تار الفت، زود می‌گردد

محسن دربارهٔ وجودش می‌گوید که آن حبابی در بحر فناست که محتاج یک نفس است:

نیم چو خضر که باشم به بندِ عمردراز   حباب بحر فنایم، به یک نفس محتاج

آبرو را باید به هر حال نگهداشت، چون گوهرِ بدونِ آب کمتر از سنگ است:

آبرو از کف مده هر چند کار افتد بجان
کمتر از سنگست محسن، گر بگوهر، آب نیست

ناز و غمزهٔ دلبر طناز زبانِ عاشق شیدا را می‌بندد:

نازش نداد رخصتِ حرف، ارنه در چمن   هر لاله را بکف ورقِ سرگذشت بود

محسن بخیلان را تقبیح و توبیخ می‌کند:

ز مدحِ بخل کیشان، وصفِ نخلِ بی‌ثمر بهتر
ز بوس ساعد این تنگدستان، چشم‌تر بهتر
چو آبش آبروریزست، حاجتمند دانا را
ز شیرین چشمهٔ این شوربختان، چشم‌تر بهتر

و آنها را به مگس طبعان تشبیه می‌کند:

مخور از شهدشان محسن، مده تو جان شیرین را
که از جوش مگس طبعان، هزاران نیشتر بهتر

محسن ما را از تواضع ظاهری دشمن بر حذر می‌دارد که تواضع آنها مکر و فریبی بیش نیست:

به هنگام تواضع ایمن از مکر عدو منشین   که خیزد تیر از پشت کمان وقتِ خمیدنها

دربارهٔ معبود مطلق و تجربهٔ زندگانی‌اش چنین اظهار می‌کند:

ندیدم جز تو کس معبود مطلق   بسی از کعبه تا بتخانه رفتم
رقم سازید بر لوح مزارم   که عاقل آمدم دیوانه رفتم

بعد از دینداری اگر چیزی هست پاکیزگیست. به نظر شاعر، تن وقتی نایل به خلوص جان می‌شود که از آلودگیها پاک شود؛ همچنین چون تعصب رفع شود، کفر مبدل به ایمان می‌گردد:

تن چو از آلودگیها پاک شد، جان می‌شود   چون تعصب دور گردد، کفر، ایمان می‌شود



چند بیت از او در ستایش بهار را ملاحظه فرمایید که توانایی محسن را در ستایشگری نمایان می‌سازد:

یونسِ مهر چو از حوت درآید بحمل | عُقدهٔ امّتِ گلزار، صبا سازد حل
گل زند تخت زمرد چو سلیمان به هوا | ابر سازد بشرش سایهٔ مرغان بمثل
چو زبوری که به ترتیل بخواند داود | خواند از نسخهٔ گل، بلبلِ خوش نغمه غزل
نکهت پیرهنِ یوسفِ گل، چونِ یعقوب | دیدهٔ نرگسِ بیمار نماید بکحل
همچو موسیٰ که لبِ رود کند منزل خویش | سرو آزاد به‌استد بکنارِ جدول
زان بی گل، همه تن دست شود شاخ چنار | که زند دست به‌دامانِ نبی مرسل
سبزه لافد به‌زبان نمکین چون گردد | آیهٔ رحمت باران به‌بهاران منزل

محسن کیش شیعه داشت. وی مخمّسی در مدح حضرت علی ؑ سروده است که گویای اعتقاد وی به آن حضرت است:

سیّد و سرور بگو کیست بغیر از علی | جانِ پیمبر بگو کیست بغیر از علی
صاحب منبر بگو کیست بغیر از علی | خواجهٔ قنبر بگو کیست بغیر از علی
ساقی کوثر بگو کیست بغیر از علی

شاهِ ولایت که بود، راهِ هدایت که بود | عینِ عنایت که بود، حای حمایت که بود
بابِ رسالت که بود، نورِ امامت که بود | روحِ سخاوت که بود، اصل شجاعت که بود
قاتل عَنتر بگو کیست بغیر از علی

سورهٔ یاسین بخوان، کیست امام مبین | سورهٔ تحریم نیز صالح و مؤمن ببین
هادیِ خلقان کرا گفت خداوندِ دین | کیست پس از مصطفیٰ، وارثِ تخت و نگین
صاحبِ افسر بگو کیست بغیر از علی

ابیات ذیل نیز که به شیوهٔ ترجیع بند مولانا محتشم گفته شده است، نشانگر شیعه بودن و ارادت وی به امام سوّم شیعیان امام حسین ؑ است:

ای مؤمنان هلال محرم پدید شد	وقتِ عزای حضرت شاه شهید شد
از تیغ این هلال که پیدا نموده چرخ	افسوس قطع رشتهٔ حبل الورید شد
دلها چرا به نوحه نباشند کاین هلال	بهر گشودنِ درِ غمها کلید شد
شد تیره آفتاب در آن روز کز قضا	شمع رسول کشتهٔ تیغ یزید شد
در ماتم حسین علی همچو آفتاب	هر کس که روسیاه شد او روسپید شد

خورشید دین به مغرب ظلمت نهان شدست
خون شفق ز دیدهٔ گردون روان شدست

منبع و مأخذ

1- Dr. Shamim-ul Haq Siddiqi's thesis: *Indo-Persian Literature During the First Half of the Eighteenth Century A.D. (1707-48)*, Delhi, 1975, pp.102-9.

***



احمد رضا خان بریلوی

محمّد سعید احمد شمسی*

یکی از سخنوران بانس بریلی ایالت اترابرادش هند که در دورهٔ امپراتوری بریتانیای هند زندگی می‌کرد و چندان شهرتی به عنوان شاعر فارسی نیافته است، احمد رضا نام دارد که رضا تخلّص می‌کرد. نام وی محمّد و نام تاریخی وی المختار بود و پدر بزرگش نامش را به احمد رضا بدل کرد. در حال حاضر او به این نام، شهرت جهانی دارد. در مدینهٔ منوّره، امام شافعیان آقای حسین بن صالح جمال اللیل وی را به ضیاءالدّین احمد ملقّب کرد.

احمد رضا پسر نقی علی خان، در تاریخ دهم شوّال ۱۲۷۲ ﻫ/چهارم ژوئن ۱۸۵۶ م در شهر بانس بریلی چشم به جهان گشود. تحصیلات مقدّماتی را از میرزا قادر بیگ و تحصیلات پایانی را از پدر خود مولانا نقی علی خان فراگرفت. بخشهایی از شرح چغمینی را نزد مولانا عبدالعلی رام‌پوری خواند و علوم تکسیر، جفر و رمل را از مولانا نوری میان آموخت. پس از آن به منظور فراگیری علوم تصوّف در حلقهٔ مریدان مولانا نوری میان درآمد. احمد رضا در سال ۱۸۷۸ م برای انجام مراسم حج به مکّه مسافرت نمود و در دوران اقامت در آنجا از زینی دحلان مکّی، شیخ عبدالرّحمن مکّی و شیخ حسین بن صالح علوم حدیث را تحصیل نمود. وی با سعی و کوشش فراوان، در علوم و فنون متداوله و غیرمتداوله مقام شامخی بدست آورد، چنانکه در سن سیزده سالگی در جملهٔ

---

* - استادیار مدرسهٔ اسلامیه شمس الهدی، پتنا (بهار).

علوم تبحری خاص کسب نمود و مسؤلیت فتاوی نویسی را عهده‌دار شد. وی در تاریخ ۲۵ صفر ۱۳۴۰ هجری بدرود حیات گفت و در آرامگاه نیاکانش به خاک سپرده شد. هر سال در این تاریخ عرس برپا می‌شود و زائرین، از دور و نزدیک و بدون تفاوت ملیت و مذهب، در آن شرکت می‌نمایند.

احمد رضا شاعری چیره‌دست و نویسنده‌ای معروف بود که آثار زیادی به زبان عربی، فارسی و اردو بر جای‌گذاشته است. شمارگان تألیفاتش یک هزار است و از آن جمله، تعداد آثار او به نثر فارسی - در علوم و فنون گوناگون - را ۲۲ اثر نوشته‌اند[1]. امّا برای تأیید فضل و دانش وی تنها کتاب وی به نام العطایاالنبویه فی الفتاوی الرضویه، پژوهندگان و اهل فضل را بسنده است که دارای دوازده جلد است. احمد رضا در این کتاب به چهار زبان اردو، فارسی، انگلیسی و عربی فتاوی نوشته است.

احمد رضا یکی از شعرای شهیر در شبه قارّهٔ هند بوده است. اینکه وی از چه کسی علوم و فنون شاعری را آموخت، اطلاع چندانی در دست نیست. دیوانش به نام حدایق بخشش دارای اشعاری به زبانهای عربی، فارسی و اردو، در سه جلد چاپ شده است. مجموعهٔ اشعار وی به زبان اردو، سه هزار و دویست و نود و نه (۳۲۹۲) و به زبان فارسی، یکهزار و پنجاه و دو (۱۰۵۲) و به زبان عربی، نود و نه (۹۹) بیت است.

احمد رضا، علاوه بر شاعری، یکی از علمای برجستهٔ زمان خود هم بوده است و در تصوّف و عرفان مقام شامخی داشت؛ بسیاری از اشعار وی در ستایش رسول اکرم - صلی الله علیه و سلّم - سروده شده است. اشعارش از مدیحه سرایی قدرتمندان خالی است و از توجّه به دنیا دور. نخستین نعتی که در دیوانش وجود دارد، تضمین اوّلین و یکی از معروفترین غزلهای حافظ است که با مصرع «الا یا ایها الساقی، ادر کاساً و ناولها» آغاز می‌گردد:

۱- فقیه اسلام از دکتر حسن رضا خان، ص ۱۲۲.

الایا ایها الساقی ادر کاساً و ناولها — که بر یادِ شهِ کوثر بنا سازیم محفلها
صلای مجلسم در گوش آمد، بین، بیا، بشنو — جرس مستانه می‌گوید که بربندید محملها
مگردان رو ازین محفل ره ارباب سنّت رو — که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها
درین جادت بیا از راه خلوت تا خدایابی — متی ما تلق من تهوی دعِ الدّنیا و امهلها
دلم قربانت ای دودِ چراغِ محفلِ مولد — ز تابِ جعدِ مشکینت چه خون افتاد در دلها
غریق بحرِ عشقِ احمدیم از فرحت مولد — کجا دانند حال ما سبکساران ساحلها

رضای مست جام عشق، ساغر باز می‌خواهد
الایا ایها الساقی ادرکاساً و ناولها[1]

احمد رضا در میان شعرهای گوناگون خود بیشتر به نعت رسول الله ـ صلی الله علیه و سلّم ـ پرداخته و نعتهای دلنشین و شورانگیزی از خود به یادگار گذاشته است. لطافت و زیبایی نعتهای وی به اندازه‌ای است که نیازی به تعریف و توصیف ندارد. در اینجا نعتهایی چند از او نقل می‌گردد:

امتان و سیاه کاریها — شافع حشر و غمگساریها
دور از کوی صاحب کوثر — چشم دارد چه اشکباریها
در فراق تو یا رسول الله — سینه دارد چه بی‌قراریها
ظلمت آبادِ گور روشن شد — داغِ دل راست نور باریها
چه کند نفس پرده در، مولیٰ — چون تویی گرم پرده داریها
سگ کوی نبی و یک نگهی — من و تا حشر جان نثاریها
سوف یعطیك ربّك ترضی — حق نمودت چه پاسداریها
دارم ای گل به یادِ زلف و رخت — سحر و شام آه و زاریها

تازه لطف تو بر رضا هر دم
مرهم کهنه دل فگاریها[2]



۱- حدایق بخشش، حصّهٔ دوم، ص ۲.
۲- همان، ص ۶.

ز عکست ماه تابان آفریدند ز بوی تو گلستان آفریدند
نه از بهر تو صرف ایمانیانند که خود بهر تو ایمان آفریدند
صبا را مست از بویت به هر سو چنان افتاد و خیزان آفریدند
برای جلوهٔ یک گلبن ناز هزاران باغ و بستان آفریدند
ز مهر تو مثالی برگرفتند وزان مهر سلیمان آفریدند
چو انگشت تو شد جولان ده برق قمر را بهر قربان آفریدند
ز لعل نوشخند جان فزایت زلال آب حیوان آفریدند
نه غیر کبریا جان آفرینی نه خود مثل تو جانان آفریدند
پی نظارهٔ محبوب لاهوت جبینت آینه‌سان آفریدند
بنا کردند تا قصر رسالت ترا شمع شبستان آفریدند
ز مهر و چرخ بهر خوان جودت عجب قرص و نمکدان آفریدند
ز حسنت تا بهار تازه گل کرد
رضایت را غزل خوان آفریدند[1]

احمد رضا در یکی از نعتهایی که دارای ۱۵ بیت است و در اینجا فقط شش بیت از آن نقل می‌گردد، از محمّد ـ صلی الله علیه و سلّم ـ چنین کمک می‌طلبد:

به کار خویش حیرانم، اغثنی یا رسول الله پریشانم، پریشانم، اغثنی یا رسول الله
ندارم جز تو ملجایی، ندانم جز تو مأوایی تویی خود ساز و سامانم، اغثنی یا رسول الله
شها! بیکس‌نوازی‌کن، طبیبا چاره سازی کن مریض درد عصیانم، اغثنی یا رسول الله
نرفتم راه بینایان، فتادم در چه عصیان بیا ای حبل رحمانم، اغثنی یا رسول الله
گنه بر سر بلا بارد، دلم درد هوا دارد که داند جز تو درمانم، اغثنی یا رسول الله
اگر رانی و گر خوانی، غلامم أنت سلطانی دگر چیزی نمی‌دانم، اغثنی یا رسول الله

۱- حدایق بخشش، حصهٔ دوم، ص ۱۹.

این نعت با این بیت به پایان می‌رسد:

رضایت سائل بی‌بر، تویی سلطان لاتنهر
شها بهری ازین خوانم، اغثنی یا رسول الله[1]

نعت دیگری از احمد رضا که متضمن یازده بیت است، ذیلاً درج می‌شود:

جان و دل من باد فدای شهِ بطحا — بادا سر این خسته و پای شهِ بطحا
در وسعت قطره نبوَد مدحت دریا — وصف شهِ بطحا و خدای شهِ بطحا
یارب تو برای علَم افرازی آهم — محشور کنی زیر لوای شهِ بطحا
می‌گفت سلیمان به همه حشمت و شوکت — سلطانِ جهانست گدای شهِ بطحا
می‌گریم و می‌نالم و می‌سوزم ازین غم — یارب برسانم به‌سرای شهِ بطحا
داغ و تپش و سوز و گداز و الم و درد — دارد دل من جمله برای شهِ بطحا
از جمله بلا امن و امان دو جهانست — یک سایهٔ دامانِ عبای شهِ بطحا
بگشود زبان طایر سدره چو نخستین — شد نغمه زن از وصف و ثنای شهِ بطحا
صد عرش برون رفت ز خود از جهت ناز — گردید سرِ عرش چو جای شهِ بطحا
محبوب خدا، رهرو اسرا، شهِ کونَین — این رتبه که آورد سوای شهِ بطحا

بیرون فکن از سر چو رضا این همه سودا
می‌خواه به هر کار رضای شهِ بطحا[2]

احمد رضا در نهایت ایجاز و کوتاهی بحر، در ستایش محمّد ـ صلی الله علیه و سلّم ـ این گونه سروده است:

سیّاح فضای لامکانی — محبوب رضای دو جهانی
معصوم تویی مگر ز رحمت — گریان به‌گناه امت آنی
در نقشهٔ ناخن تو گرید — مانی به‌قلم، قلم به‌مانی

۱- حدایق بخشش، حصّهٔ دوّم، ص ۲۷.　　۲- همان، ج ۳، ص ۳.

ای عشق نبی، تو عاشقان را | آرام دل و قرار جانی
شمع از پروانه تو آموخت | این گونه زبان و بی‌زبانی
درد آن گوید که تو میپرسی | ناله کند آن که تو ندانی
دل می‌سوزد چنانکه دیدی | حالی داند چنانکه دانی

مولای رضا، رضا چه دانی
علم تو حال من کفانی[1]

شعرهای ملمّع

احمد رضا در سرودن اشعار ملمّع نیز توانا بوده است و مصرع‌ها و بیتهای بسیاری به عربی و گاه به فارسی در کنار اردو و هندی نشانده است. نعت معروفی از احمد رضا که بهترین نمونه از شعرهای ملمّع اوست، در ذیل می‌آوریم:

لم یأت نظیرك فی نظرٍ مثل تو نشد پیدا جانا
جگ راج کو تاج تورے سر سوهے تجهکو شه دوسرا جانا
البحر علا، و الموج طغیٰ من بی‌کس و طوفان هوش ربا
منجهدار میں هوں بگڑی هے هوا موری نیا پار لگا جانا
یا شمس نظرت الی لیلی چو به طیبه رسی عرضی بکنی
توری جوت کی جهلجهل جگ میں رچی مری شب نے نه دن هونا جانا
لك بدرٌ فی الوجه الاجمل خط هالهٔ زلف ابر اجل
تورے چندن چندر پرو کُنڈل رحمت کی بهرن برسا جانا
انا فی عطشٍ وسخاك اتمّ ای گیسوی پاک ای ابر کرم
برسن هارے رم جهم رم جهم دو بوند ادهر بهی گرا جانا

۱- حدایق بخشش، ج ۲، ص ۵۹.



یا قافلتی زیدی اجلک رحمی بر حسرت تشنه لبک
مورا جیرا لرجے دَرَک دَرَک طیبه سے ابهی نه سنا جانا
القلب شج و الهم شجٌ دل زار چنان جان زیر جنون
پت اپنی بپت میں کاسے کہوں مراکون ہے تیرے سوا جانا
الرّوحُ فداك فزد حرقاً یک شعله دگر برزن عشقا
مورا تن من دهن سب پهونک دیا یه جان بهی پیارے جلا جانا
بَس خامهٔ خام نوای رضا نه یه طرز مری نه یه رنگ مرا
ارشاد احبا ناطق تها ناچار اس راه پڑا جانا[1]

قصیده سرایی

احمد رضا قصیده‌ای مطوّل به نام «شجرهٔ طیّبه» متضمن یکصد و یازده بیت از خود بر جای گذاشته که در آن از محمّد ـ صلی الله علیه و سلم ـ سیّدنا حضرت علی ـ علیه الصلوة و السّلام ـ سیّدنا امام حسین ﷺ، ائمّهٔ اطهار و حضرت غوث اعظم محی الدّین جیلانی استمداد خواسته است. از میان یارانِ پیمبر ﷺ فقط در ستایش امیر مؤمنان حضرت علی ـ علیه الصّلوة و السّلام ـ قصیده‌ای به زبان فارسی سروده و آن این است:

السّلام ای احمدت صهر و برادر آمده / حمزه سردار شهیدان عمّ اکبر آمده
جعفری کو می‌پرد صبح و مسا با قدسیان / با تو هم مسکن به بطن پاک مادر آمده
بنت احمد رونق کاشانه و بانوی تو / گوشت و خون تو به لحمش شیر و شکّر آمده
هر دو ریحان نبی، گلهای تو زان گل زمین / بهره گل چینت زمین باغ برتر آمده
می‌جمیدی گلبنا در باغ اسلام و هنوز / غنچه‌ات نشگفت و نی نخلی دگر برآمده
نرم نرم از بزم دامن چیده، رفته باد تند / یا علی چون بر زبانِ شمع مضطر آمده

۱- حدایق بخشش، ج ۱، ص ۳.

ماه تابان گو متاب و مهر رخشان گو مرخش
باختر تا خاور اسمت نورگستر آمده

حلّ مشکل کن، به روی من درِ رحمت گشا
ای به‌نام تو مسلّم فتح خیبر آمده

مرحبا ای قاتل مرحب، امیرالأشجعین
در ظلال ذوالفقارت شور محشر آمده

سینه‌ام را مشرقستان کن به نور معرفت
ای که نام سایه‌ات خورشید خاور آمده

کی رسد مولی به مهر تابناکت نجمِ شام
گو به‌نور صحبت او صبح انور آمده

من‌زحق می‌خواهم ای خورشید حق آن مهر تو
کز صبایش عالم ایمان منوّر آمده

بهر استر چادر مهتاب و این زرّین پرند
ناپذیرایِ گلیم بخت قنبر آمده

تشنه کام خود رضای خسته را هم جرعه‌ای
شکر آن نعمت که نامت شاه کوثر آمده[1]

از احمد رضا قصیده‌ای مشتمل بر ۱۱۰ بیت در ستایش عبدالقادر جیلانی به یادگار مانده است و قصیدهٔ کوتاه دیگری هم در شأن او از این قرار است:

افسر تخت سلیمان در عراق آمد ز شام
السّلام ای وارث ملک سلیمان، السّلام

ای شهِ بزم سقانی الحب کاسات الوصال
جرعه افشانِ نصیب الارض من کاس الکرام

از سر اَعداد یارب افسر پایت به فرق
تا خط بغداد یارب ساغر عشقت به کام

تیره غم دانی که سویش ره روانه بگذری
سورها آرد ز صحن و نورها بارد ز بام

جان سرت گردد چه سرداری بر خاکش سجود
دل به پات افتد چه پابست اینکه بر عرشش مقام

سر مبادا سرکشی را کز تو سر بپیچد بگیر
سروران سرکردگان را سر تهِ پایت مدام

سر کنم مدح سرت این سر مگر از سر نهم
سرسرت از سر چه گویم، پای را سرها غلام

از رضای بی‌سر و پا، ای سراپا سروری
بر سراپایی که داری پای تا سر، صد سلام[2]

۱- حدایق بخشش، ج ۲، ص ۳۸.
۲- همان، ج ۳، ص ۳۶.

قصیده‌ای دراز در حدایق بخشش ج ۳، در ورق ۳۹، در مدح اﷺ میان دستیاب است که مشتمل بر بیست و هفت بیت است؛ این هم مطلعش:

ای به‌دور خود امام اهل ایقان آمده　　جان انس و جان جان و جان جانان آمده

و این هم مقطعش:

ای زلال چشمهٔ کوثر لب سیراب تو　　بر در پاکت رضا با جان سوزان آمده[1]

احمد رضا در سرودن مثنوی هم چیره‌دست بود. از وی یک مثنوی با نام «ردّ امثالیه» به ما رسیده است که در آن سوز و گداز و صفا و پاکی دل شاعر به خوبی نمودار است. این مثنوی دارای ۱۹۴ بیت است و احمد رضا در ضمن آن، معتقدات کسانی را که می‌گویند بین محمّد ـ صلی الله علیه و سلّم ـ و جملهٔ مسلمانان جهان فرقی جز امر رسالت نیست؛ و لذا باید حضرت ـ صلی الله علیه و سلّم ـ را فقط مانند یک برادر بزرگ احترام گذاریم، ردّ کرده است و دربارهٔ فضل و شرف محمّد ـ صلی الله علیه و سلّم ـ می‌گوید:

کی بود مر لعل را فضل و شرف　　کی بوَد هم سنگ او سنگ و خزف
آن خزف افتاده باشد بر زمین　　بس ذلیل و خوار و ناکاره ببین
لعل باشد زیب تاج سروران　　زینت و خوبیِ گوش دلبران
وان دمی کز خلق مذبوحی جهد　　کی به‌فضل مشک اذفر می‌رسد
بوی او کرده پریشان صد مشام　　جامها ناپاک از نتنش تمام
او دم مسفوح ذمّش در نبی　　مدحت مشک اطیب الطیب از نبی[2]

سپس احمد رضا برای تأیید قول خود، به‌این بیت مثنوی مولوی استشهاد نموده است:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر　　گرچه ماند در نوشتن شیر، شیر

۱- حدایق بخشش، ج ۲، ص ۳۹.　　۲- همان، ص ۶۶.

مقطعات و رباعیات احمد رضا شامل ستایش عبدالقادر محی‌الدّین جیلانی، ابوالحسین نوری، پند و نصایح و هجویات است. در اینجا فقط دو رباعی از او آورده می‌شود:

دی سوخت رضا حرف حریفی دل من — می‌گفت که ای منعم وای مجمل من
کردم گنه و قابل دوزخ شده‌ام — دوزخ چه گنه کرد که شد قابل من[1]



من آتش جرم و گنه افروخته‌ام — افروخته‌ام آتش و خود سوخته‌ام
خود سوخته‌ام، ازیم جو آبی ده — آبی ده و ناسوخته کن سوخته‌ام[2]

در دیوانش چند بیت رجز نیز به چشم می‌خورد:

منم که هیبتِ من شیر را زبون سازد — منم که نعرهٔ من کوه را در اندازد
منم که زهره زنامم عدوی در بازد — منم که علم به‌نیروی باز دم بازد
چشیده باشی تیر قضا، من آنستم — شنیده باشی احمد رضا، من آنستم[3]

احمد رضا در غزل سرایی هم مهارت به سزایی داشته و سعی نموده که به فارسی سره غزل سراید. غزلهای وی هم عذوبت و لطافت دارد و هم سلاست و روانی و انسجام. وی عموماً غزلیات کوتاه یعنی بین پنج تا هفت بیت سروده است. اینک بعضی غزلهای وی آورده می‌شود:

حیرت زده‌ام، چه خواب دیدم — در عین شب آفتاب دیدم
قربان نگاه خود که آن نور — بی‌پرده و بی‌نقاب دیدم
آن جلوهٔ رخ به‌زیر گیسو — خورشید ته سحاب دیدم
برقی که زطور جان رباید — این طرفه که بی‌جواب دیدم

یاران به‌رضا خبر که امشب
دردی به‌دل خراب دیدم[4]



۱- حدایق بخشش، ج ۳، ص ۷۴.
۲- همان، ص ۷۶.
۳- همان، ص ۷۷.
۴- همان، ص ۳۵.

پریشانیِ من شیرازه بندد | شبی گر بستهٔ موی تو باشم
به‌این ناکارگی دارم تمنّا | سگِ کوی سگ کوی تو باشم
فلک بر آستانم سجده آرد | اگر خاکِ سر کوی تو باشم
ز دام نفس کافر وارهیده | اسیر دست و قابوی تو باشم

خدای من رضا جویم شود گر
چو نام خود رضا جوی تو باشم[1]

مطلع این غزل معلوم نیست:

دی به‌خاک رضا شدم گفتم | که تو چونی که ما چنان شده‌ایم
همه روز از غمت به‌فکر فضول | همه شب در خیال بیهُده‌ایم
خبری گوی‌ها ز تلخی مرگ | گفت ما جام تلخ کم‌زده‌ایم
قادریت به‌کام ما کردند | سنّیت را گدای میکده‌ایم
شیر بودیم شهد افزودند | ما سراپا حلاوت آمده‌ایم

ابیاتی از قصاید، غزلیّات، نعت‌ها و رباعی‌ها و مثنوی احمد رضا در فوق نقل گردید تا سبک و قدرت وی درست سنجیده شود.

* * *

۱- حدایق بخشش، ج ۳، ص ۳۶.

غزل معاصر

علی رضا کاربخش*

قسمت

قسمتش این بود و تقصیری نداشت / دل که جز تقصیر، تقدیری نداشت
گرچه خواب ابر و باران دیده بود / خشکسالی بود و تعبیری نداشت
سوخت امّا هیچ ابرازش نکرد / تازه گر می‌کرد، تأثیری نداشت
روزگار انگار این دیوانه را / جز خم زلف تو زنجیری نداشت
مرگ اگر جز عشق تدبیرش نبود / عشق هم جز مرگ تفسیری نداشت
عشق، آری عشق با دل چون نشست / جز به قدر عمر تأخیری نداشت
بهت خود را چشم می‌مالد هنوز / کاینچنین از خویش تصویری نداشت

از آنگونه

چشمی به راه آمد فردا نداشتم / زیباترین بهانه، تو را تا نداشتم
همسان ذهن خسته به دنبال سادگی / حالی برای حل معمّا نداشتم
شوقی مرا به سمت سلامت نمی‌ربود / وز سنگبار حادثه پروا نداشتم
گم می‌شدم به برزخ ادراک گنگ خویش / وآیینه‌ای برای تماشا نداشتم
بیگانه بود ذهن من از عشق، عاشقی / تعریف روشنی من از اینها نداشتم
هر شب حکایت من و پیمانه‌های غم / آنقدر می‌زدم که دگر جا نداشتم
حس می‌کنم که باز از آنگونه می‌شوم / چیزی که هیچ باور آن را نداشتم

***

* - شاعر معاصر.



پیشینهٔ دستور نویسی برای زبان فارسی

محمّد مهیار*

به علّت طرز تلقّی خاصّی که گذشتگان از دستور زبان داشته‌اند، یعنی اینکه آموزش دستور زبان را برای کسانی لازم می‌دانستند که بخواهند آن زبان را به عنوان زبان دوّم بیاموزند، کمتر اتّفاق می‌افتاد که اهل یک زبان مبادرت به تألیف و آموزش دستور همان زبان کنند؛ این قاعده دربارهٔ تدوین لغت‌نامه هم صادق بود؛ مثلاً اگر مروری بر فهرست مؤلّفین لغت‌نامه‌ها و کتابهای صرف و نحو عربی بیندازیم، می‌بینیم، غالب این مؤلّفان غیرعرب بوده‌اند. این نظریّه دربارهٔ دستور نویسی برای زبان فارسی هم صدق می‌کند، چنانکه دستورهای اولیّه فارسی را کسانی نوشته‌اند که فارسی زبان نبوده‌اند. از سوی دیگر زبان عربی که علاوه بر زبان دینی، زبان سیاسی و علمی آن روزگاران بود، دربین گویندگان فارسی به‌گونه‌ای رایج بود که آنان را از توجّه به زبان فارسی، که حکم زبان محلّی را برای نویسندگان داشت، منصرف می‌کرد، و مانع می‌شد که به تدوین قواعد آن بپردازند. از این رو به دنبال یافتن اوّلین دستورهای زبان فارسی، لازم است به‌کشورهای همسایه و یا نقاطی که زبان فارسی به دلایلی مورد توجّه بوده است، نظر داشته باشیم.

برای تدوین تاریخ دستورنویسی برای زبان فارسی به چند موضوع باید توجّه داشت؛ یکی زبان اثر، دیگر محلّ تألیف این دستورها، و موضوع آخر قومیّت و زبان مؤلّف. بادر نظر داشتن موارد فوق، دستورهای اولیّه زبان فارسی را به هفت دستهٔ مختلف می‌توان تقسیم کرد.

* - سالاریه ـ قم (ایران).

الف: کتابهایی که مستقیماً برای دستور زبان نوشته نشده و یا نسخه‌ای از آنها در دست نیست.

ب: دستورهایی که در دورهٔ حکومت عثمانیان در آسیای صغیر نوشته شده است، نویسندگان این دستورها عمدتاً عرب بوده‌اند و دستورهای زبان فارسی را به زبان عربی یا ترکی عثمانی نوشته‌اند.

ج: دستور زبانهایی که در شبه قارهٔ هند تألیف شده، مؤلّفین این دسته از آثار، بیشتر ایرانیانی بوده‌اند که در دورهٔ مهاجرت عظیم ایرانیان به سرزمین هند در دورهٔ اکبر شاه به آن دیار رفته‌اند. زبان این دسته از دستورها اکثراً فارسی است و معدودی هم به زبان اردو و انگلیسی.

د: رساله‌هایی که در مقدّمه لغت‌نامه‌های فارسی نوشته شده است و در آن به اجمال دربارهٔ صرف و نحو زبان فارسی سخن گفته‌اند.

هـ: دستورهایی که در اروپا تألیف شده، مؤلّفین این دستورها عمدتاً مستشرقین اروپایی بوده‌اند و هدف بیشتر آنان آشنایی با زبان و فرهنگ ایرانی بوده است؛ این دسته از آثار به زبانهای انگلیسی، فرانسه، آلمانی و ایتالیایی است.

و: دستورهایی که این اواخر، در ایران و کشورهای همجوار به وسیلهٔ ایرانیان و به زبان فارسی تألیف شده است.

ز: آن دسته از دستور زبانهایی که تحت تأثیر نظریّات زبان‌شناسی نوشته شده است و مؤلّفین آنها با مکتبهای زبان‌شناسی آشنایی داشته و یا خود زبان‌شناس بوده‌اند.

الف: در گروه الف، از چهار کتاب باید نام برد:

۱- کتاب المعجم فی معاییر اشعارالعجم، تألیف شمس‌الدّین محمّد بن قیس رازی، متعلّق به اوایل قرن هفتم، هر چند این کتاب برای مسایل مختلف شعری تألیف شده امّا در بحث از فن قافیه، مؤلّف دربارهٔ انواع حرف و پسوندها، توضیحات جالب و مفصّلی را مطرح می‌کند که مأخذ بسیاری از دستورنویسان بعدی قرار



گرفته است[1].

۲- ابن شاکر کتبی، در کتاب فوات الوفیات (ج ۲، ص ۵-۲۸۲) در ترجمهٔ حال ابوحیان نحوی (م: ۷۴۵هـ) در جزء تألیفات او از کتاب منطق الخرس فی لسان الفرس نام می‌برد که دربارهٔ قواعد زبان فارسی نوشته بوده است، متأسفانه نسخه‌ای از این کتاب در دست نیست[2].

۳- کتابی است به عربی به نام حلیة الانسان فی حلبة اللسان در قواعد چهار زبان عربی، ترکی، مغولی و فارسی، تألیف ابن مهنا، که در عهد تیمور نوشته شده است[3].

۴- لسان القلم در شرح الفاظ عجم، تألیف عبدالقهار بن اسحق، ملقّب به شریف، که در قرن نهم هجری به نام سلطان ابوالقاسم بابر بهادر خان (م: ۸۶۱هـ) تألیف شده و نسخه‌ای از آن به ضمیمهٔ کتاب میزان الاوزان در فن قافیه، تألیف همین مؤلّف موجود است که کتابت آن به سال ۱۰۱۲ هجری انجام پذیرفته[4].

۱- المعجم فی معاییر اشعار العجم، شمس‌الدّین محمّد بن قیس رازی، تصحیح محمّد قزوینی به‌کوشش مدرّس رضوی، چاپ افست، تهران، ۱۳۳۸، ص ۵۶-۲۰۶.

۲- نامهٔ فرهنگستان، سال اوّل، شمارهٔ دوّم، تیرماه ۱۳۲۲، مقالهٔ جلال‌الدّین همایی دربارهٔ دستور زبان فارسی.

۳- جلال‌الدّین همایی، همان مأخذ، ص ۴۹. همایی دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: "اطلاع این بنده از این کتاب رهین اشارت و افادات حضرت علّامه زمان جناب آقای میرزا محمد خان قزوینی است، دامت ایّام افاضاته العالیه، که پس از ایراد خطابه در فرهنگستان، منّت این آگاهی را برگردن بنده ثابت و لازم فرمودند؛ نسخهٔ این کتاب به نظر ایشان رسیده امّا این بنده از آن بی‌اطلاع است" (رجوع شود به مقدّمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۲۲).

نام کامل مؤلّف این اثر احمد بن علی (؟) بن حسینی بن مهنا بن عنبه الاصغر است، این کتاب در سال ۱۳۱۸ هجری در بمبئی به چاپ دوّم رسیده و نام مؤلّف در پشت کتاب جمال‌الدّین و الملّة نوشته شده است پس اسمش احمد، لقبش جمال‌الدّین، و مهنا نام جدّش است. ظاهراً منسوب به آل عنبه از سادات حسینی متوطن در حجاز بودند که به عراق تحویل مقام کردند. ناشر کتاب می‌گوید که مؤلّف در سال ۸۲۸ هجری در کرمان وفات یافت (رجوع شود به سیری در دستور زبان فارسی، تألیف دکتر مهین بانو صنیع (؟)، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۱، ص ۳۶).

ظاهراً چاپ اوّل این کتاب در اسلامبول صورت گرفته است (رجوع شود به کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، تألیف ایرج افشار، مجلهٔ فرهنگ ایران زمین، ج ۲، ۱۳۳۳، ص ۲۹).

۴- نسخهٔ خطّی این کتاب جزء کتابخانهٔ جلال‌الدّین همایی موجود است (رجوع شود به نامهٔ فرهنگستان، سال اوّل، شمارهٔ دوّم، ص ۴۹).

ب: دستورهایی که دراین گروه مورد بررسی قرار می‌گیرند، در سرزمینهای تحت سلطهٔ عثمانی تألیف شده و متعلّق به زمانی است که گسترش و نفوذ زبان و ادب فارسی در دولت عثمانی از حدود قرنهای نهم و دهم آغاز شد. غالب این دستور زبانها به زبان عربی است و به وسیلهٔ نویسندگان عرب تألیف شده است و مخاطبان آنان هم عرب زبانان و یا ترکان عثمانی بوده‌اند که به نوعی جاذبه‌های ادب فارسی آنان را به فراگرفتن زبان فارسی تشویق می‌کرده است. تعداد این دستورها قابل توجّه است و نسخه‌های متعدّدی از آنها در کتابخانه‌های ترکیه وجود دارد. در زیر به تعدادی از آنها اشاره می‌شود که از نظر تاریخ تألیف کهن‌تر هستند.

۱- تاج الرؤس و عزّة النفوس، از احمد بن اسحٰق قیسری (قیصری) از اهالی قیساریهٔ روم، تاریخ تألیف این اثر قبل از ۸۹۸ هجری است[1].

۲- اقنوم عجم که سال تألیف آن را ۸۹۸ هجری نوشته‌اند[2].

۳- وسیلة المقاصد الی احسن المراصد، اثر خطیب رستم المولوی، تألیف به سال ۹۰۳ هجری، این کتاب در زمینهٔ لغت فارسی به ترکی و برای استفادهٔ ترک زبانان است. مؤلّف در آغاز اثر خود، منظومه‌ای در بیان قواعد زبان فارسی گنجانیده است[3].

۴- قواعدالفرس (اساس الفرس) که در حدود سال نهصد هجری به زبان عربی نوشته شده و نویسندهٔ آن گویا ترک بوده است و به سال ۹۴۰ هجری وفات یافته[4].

۵- رسالهٔ مشکل گشا، که در جزء کتاب شامل اللغه آمده است. مؤلّف این اثر حسن بن حسینی (؟) بن عماد قراحصاری است که اثر خود را پیش از سال ۹۱۸ هجری

۱- تاریخ ادبیّات در ایران، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، ج ۴، ص ۱۱۵.
۲- همان، ص ۱۱۶.
۳- همان و نیز رجوع شود به کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۲۳.
۴- مجتبی مینوی: دستور زبان فارسی، مجلّهٔ یغما، شمارهٔ دهم، دی‌ماه ۱۳۳۶، سال دهم شمارهٔ مسلسل ۱۱۲، ص ۴۴۳.

تألیف کرده است. نسخهٔ خطّی این کتاب که آقای مجتبیٰ مینوی در یادداشتهای خود از آن یادکرده است در کتابخانهٔ افیون قره حصار (ترکیه) موجود است و مورّخ است به سال ۹۱۰ یا ۹۱۱ هجری و به خط حسن بن قاسم است[1].

۶- تحفهٔ شاهدی، اثر ابراهیم بن خدای ددهٔ شاهدی که در سال ۹۲۰ هجری تألیف شده است[2].

۷- رسالهٔ یائیه از احمد بن سلیمان، معروف به ابن کمال پاشا، صاحب کتاب دقائق الحقائق در لغت و نویسندهٔ کتاب نگارستان، رسالهٔ یائیه در شرح گونه‌های (یاء زاید) است که در آخر واژه‌ها و فعلهای فارسی می آید. ابن کمال پاشا در این اثر که به زبان فارسی ـ ترکی تألیف کرده، بیست گونه از انواع (یاء زاید) را معرّفی نموده است و از شاعران پیشین، بیتهایی به اسم استشهاد آورده[3].

۸- کتاب نحو فارسی، این اثر به زبان عربی است که به تاریخ ۹۵۷ هجری در قلمرو عثمانی تألیف شده است از نویسندهٔ آن اطلاعی در دست نیست، نسخهٔ خطّی این کتاب جزء کتابهای علی امیری افندی، در کتابخانهٔ ملّت استانبول به شمارهٔ ۳۱۱ موجود است[4].

۹- الامثلة الفارسیة، به زبان عربی، در صرف و نحو فارسی که در نسخه‌ای مورّخ ۹۵۸ هجری جزء کتابهای علی امیری افندی در کتابخانه ملّت استانبول تحت عنوان نسخة فیها القواعد و الامثلة موجود است[5].

۱- ذبیح الله صفا: تاریخ ادبیّات در ایران، ج ۴، ص ۱۱۴ و نیز کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ایرج افشار، ص ۳۷.

۲- ذبیح الله صفا: تاریخ ادبیّات در ایران، ج ۴، ص ۱۱۶.

۳- همان، ج ۵، ص ۳۹۶.

۴- از یادداشتهای مجتبی مینوی، رجوع شود به کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ایرج افشار، ص ۴۹.

۵- مجتبی مینوی: دستور زبان فارسی، ص ۴۲۴.

۱۰- التحفة الهادیة یا دانش، از آن روی که با این واژه آغاز شده است؛ این اثر از یکی از نویسندگان عثمانی، به نام حاجی الیاس، است که در سدهٔ دهم هجری می‌زیسته. کتاب برای آموزش بنیادهای دستور زبان فارسی به کودکان نوآموز به زبان فارسی نوشته شده است. ده بخش از این کتاب دربارهٔ صرف فعل و چهار فصل آن شامل واژه‌های دستیاب فارسی با گزارش آنها به ترکی عثمانی است[1].

۱۱- مفاتیح الدّریه فی اثبات القوانین الدریّه، اثر مصطفیٰ بن ابی‌بکر ایسواسی (سیواسی؟)، شرحی بر این کتاب به ترکی در دست است از مصطفیٰ عصام‌الدّین الحسینی که در سال ۱۱۶۳ هجری نوشته شده است، به نام شرح مفاتیح الدریّه فی قواعد الفُرسی (؟)[2].

۱۲- قواعدالدریّه، از نشاطی ادرنوی، شاعر ترک که به سال ۱۰۸۵ هجری وفات کرده است. این اثر به زبان ترکی است[3].

تعداد دستور زبانهایی که در ترکیهٔ عثمانی دربارهٔ زبان فارسی نوشته‌اند فراوان است، در این مقال به آن دسته از دستورهایی که از نظر تاریخی کهن‌ترین هستند، اشاره شد.

ج: نفوذ فرهنگ و زبان فارسی در شبه قارهٔ هند با تأسیس سلسلهٔ گورکانیان هند که به دست بابر، در سال ۹۳۲ هجری بنیاد نهاده شد، آغاز شد. مهار حکومت

۱- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیّات در ایران، ج ۵، ص ۳۹۷ و نیز رجوع شود به مقالهٔ دستور زبان فارسی، مجتبی مینوی، ص ۲۲۲(۲).

۲- ایرج افشار، کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۵ و ۴۱ و نیز رجوع شود به مقالهٔ دستور زبان فارسی، مجتبی مینوی، ص ۲۲۲(۲) و همچنین رجوع کنید به مقالهٔ دستور نویسی در دورهٔ تنظیمات، از خانم دکتر صائمه اینال صاوی، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ۲۳ (۱۳۵۵) ش ۱/ ۲: ص ۹۲-۲۸۸؛ نسخه‌ای خطّی از این کتاب در کتابخانهٔ مجتبی مینوی به قطع ۱۲×۲۳، در ۲۳ برگ مورّخ ۱۲۲۳ هـ به خط خلیل صفوی بن عثمان افندی وجود است.

۳- پایان‌نامهٔ دکتری خانم صائمه اینال، دانشجوی ترکیه در دانشگاه تهران، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، نام رساله تصحیح یکی از متون دستوری با ذکر مقدّمه‌ای کامل دربارهٔ تاریخ و تحوّل دستور زبان فارسی در عثمانی و ترکیه، است. این رساله به شمارهٔ ۱۷۵۶ در کتابخانهٔ مرکزی نگهداری می‌شود. رجوع شود به ص ۹۶ رسالهٔ مذکور.



گورکانیان در ابتدا در دست رجال ایرانی قرار داشت و در نتیجه می‌توان گفت سلسله‌ای که ظهیرالدّین بابر در هند پی افکند یک دولت تمام عیار ایرانی بود[1]. از این تاریخ تا مدّتها زبان فارسی به صورت زبان رسمی دربار هند و زبان سیاست و ادب و شعر درآمد. دیری نکشید که شاعران بسیار از میان مردم آن سامان در کشمیر و لاهور و دهلی و دیگر جایها، برخاستند و در آن دیار کتابهای معتبر در انواع گوناگون نظم و نثر به فارسی پرداخته شد[2].

توجّه به زبان و فرهنگ فارسی در هند منجر به ظهور نهضت دستورنویسی برای زبان فارسی در این سرزمین شد. این دستورها بیشتر به وسیلهٔ فارسی زبانان مهاجر و فارسی زبانان هندی برای آموزش زبان فارسی نوشته می‌شد که اغلب به زبان فارسی بود.

نکتهٔ دیگری که در این دوره حایز اهمیت است، نوشتن قواعد صرف و نحو زبان فارسی در مقدّمهٔ کتابهای لغت است که به وفور در هند تألیف شده است. اگرچه این سنّت سابقه‌ای کهن دارد و در دولت عثمانی هم گاهی در مقدّمهٔ لغت‌نامه‌هایی که برای زبان فارسی تألیف می‌کردند قواعد دستوری می‌گنجانیدند، امّا در هند لغت‌نامه نویسی و دستور زبان‌نویسی برای زبان فارسی رونقی دیگر داشت. در فصل بعد به این لغت نامه‌ها اشاره خواهد شد؛ ذکر یکایک این کتابها در اینجا لزومی ندارد و فقط به مهمّ‌ترین و کهن‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱- میزان فارسی یا بعضی قانونات فارسی، تألیف جمال‌الدّین حسین بن سیّد نورالله مرعشی شوشتری که در سال ۱۱۶۵ هجری در عظیم‌آباد تألیف شده است[3].

۱- سلسله‌های اسلامی نوشته کلیفورد ادموند بورسورث، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۳۰۵.
۲- ذبیح الله صفا: تاریخ ادبیّات در ایران، ج ۵، ص ۴۲۲.
۳- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۴۱.

۲- جامع القواعد، تألیف محمّد قلی خان متخلّص به محبّ، از پارسی‌دانان هندنشین همزمان با شاه عالم جلال‌الدّین (۱۲۰۳-۱۱۷۳ ه) پادشاه گورکانی. این کتاب در سال ۱۱۷۴ هجری در شش مقاله فراهم آمده و مشتمل است بر: حرف، کلمه، جمله، گونه‌های مصدر، چگونگی ساختن فعل گذشته و آینده و تعریف فعلها و حرفهای منفصل و فرنهادهایشان و نحو و اشتقاق[1].

۳- رساله‌ای در دستور زبان فارسی در هفده باب، بدون نام، از شخصی به‌نام شیخ عبدالباسط (متولّد ۱۰۹۹ ه)[2].

۴- رساله‌ای در دستور زبان فارسی، بدون نام، از شخصی به‌نام نظام‌الدّین احمد که به‌سال ۱۱۸۸ هجری تألیف شده[3].

۵- مجمع القوانین که در نه قانون تدوین شده است از شخصی به‌نام امیر اسدالله، تألیف در سال ۱۱۶۹ هجری[4].

۶- قواعد فارسی، مسمّی به هفت گل، منظومه‌ای است در حدود ۲۳ صفحه، اثر کامتا پرشاد، در سال ۱۲۰۴ ه/۱۷۸۹ م در لکهنو به چاپ رسیده است[5].

۷- قواعد فارسی، اثر روشن علی انصاری جونپوری، در حدود ۱۲۱۵ ه/۱۸۰۰ م در لکهنو به زیور طبع آراسته شد و سپس چندین بار در کلکته چاپ شد[6].

۸- قواعد فارسی از مؤلّفی ناشناخته که در سال ۱۲۳۵ ه/۱۸۱۹ م در کلکته به چاپ رسیده است[7].

۱- ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیّات در ایران، ج ۵، ص ۳۹۷.

۲- همان.
۳- همان.

۴- احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، چاپ ۱۳۵۹ هش، ج ۳، ش ۱۲۲۶، ص ۱۱۳۰.

۵- ایرج افشار، کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۸.

۶- همان، ص ۳۰ و نیز رجوع شود به فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش، ج ۳، ش ۱۳۹۸، ص ۱۱۰۹.

۷- همان.



۹- قواعدالمبتدی از مؤلّفی ناشناخته که در ۹۲ صفحه به سال ۱۲۴۱ هـ/۱۸۲۵م در کلکته چاپ شده است[۱].

۱۰- گرامر فارسی به صورت پرسش و پاسخ در ۷۰ صفحه که به وسیلهٔ عطاءالله به سال ۱۲۴۴ هجری در کلکته چاپ شده است[۲].

۱۱- رسالهٔ علم النحو (مجموعهٔ پنج دستور زبان فارسی در یک جلد) از مؤلّفی ناشناس که به سال ۱۲۵۱ هـ/۱۸۳۶م در کلکته چاپ شده است[۳].

۱۲- حروف تهجّی از مؤلّفی ناشناس که به سال ۱۲۵۳ هـ/۱۸۳۷م در کلکته چاپ شده است[۴].

۱۳- جامع القوانین از مؤلّفی ناشناس که به سال ۱۲۵۵ هـ/۱۸۳۹م در کلکته چاپ شده است[۵].

۱۴- شجرة الامانی در ۲۰ صفحه، از مؤلّفی ناشناس، به سال ۱۲۵۷ هـ/۱۸۴۱م در لکهنو چاپ شده است[۶].

۱۵- مخزن الفواید یا خزانة الاصول در ۱۸۲ صفحه به وسیلهٔ محمّد فائق بن غلام حسن تألیف شده است. این کتاب در سال ۱۲۶۰ هـ/۱۸۴۴م در لکهنو چاپ شده[۷].

۱۶- بدیع الصرف از کاووس خان که در مدراس در سال ۱۲۶۵ هـ/۱۸۴۸م به چاپ رسیده[۸].

۱۷- صفوة المصادر از محمّد مصطفیٰ خان بن محمّد روشن خان، در کانپور به سال ۱۲۸۱ هـ/۱۸۶۴م چاپ شده، این کتاب چند بار هم در لاهور و دیگر مناطق هند

۱- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۰ و نیز رجوع شود به فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش، ج ۳، ش ۱۳۹۸، ص ۱۱۰۹.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.

۵- همان.

۶- همان.

۷- همان.

۸- همان.

چاپ شده است[1].

۱۸- دستور پارسی‌آموز، در پنج جزء تألیف شده است، شامل: علم حروف، قواعد املاء، اجزاء جمله و اسلوب ترکیب، علم سخن پارسی، عروض و قوافی، علم بلاغت؛ مؤلّف این اثر عبدالله بن امین‌الدّین احمد سهروردی است، متولّد به‌سال ۱۲۸۰ هجری؛ این اثر در سال ۱۲۹۴ هجری (؟) در لکهنو چاپ شده است[2].

۱۹- نهج‌الادب اثر حکیم عبدالغنی خان رامپوری، در ۸۲۲ صفحه به‌سال ۱۳۳۸ هـ/ ۱۹۱۹ م در لکهنو چاپ شده، این کتاب کامل‌ترین و مفصّل‌ترین کتابی است که در زمینهٔ دستور زبان فارسی در هند تألیف شده است و دستورنویسان بعد، خود را از آن بی‌نیاز ندانسته‌اند، و هنوز هم از خیلی جهات قابل تأمّل است[3].

۲۰- قند پارسی در مقدّمات فارسی، مشتمل بر هفت کتاب است: کتاب‌الحروف در ۵۸ صفحه، کتاب الاسماء در ۴۵ صفحه، کتاب‌الافعال در ۸۱ صفحه، کتاب المشترکات در ۵۳ صفحه، کتاب حروف عامله در ۹۱ صفحه، کتاب المصطلحات در ۳۳ صفحه، کتاب الکلمة و الکلام در ۶۲ صفحه. این اثر در سال ۱۳۶۱ هـ/۱۹۲۲ م (؟) در بمبئی چاپ شده است[4].

تعداد فراوانی رساله در زمینهٔ دستور زبان فارسی تحت عنوانهای آمدنامه، آمدنامه، شرح آمدن در هند تألیف شده و نسخه‌هایی از آنها در دست است، مثل آمدنامه بدیع، اثر سکهرام داس، که بیشتر برای آموزش صرف افعال فارسی در زمانهای گوناگون، به نوآموزان تألیف شده است[5].

۱- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۰ و نیز رجوع شود به فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش، ج ۳، ش ۱۳۹۸، ص ۱۱۰۹.

۲- همان

۳- همان

۴- همان

۵- احمد منزوی: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش، ج ۳، بخش دستور زبان فارسی و نیز رجوع شود به تاریخ ادبیّات در ایران، ذبیح‌الله صفا، ج ۵، ص ۳۹۷.



آنچه در اینجا ذکر شده تعداد محدودی از انبوه کتابها و رساله‌های چاپ شده و چاپ نشدهٔ دستور زبان فارسی است که در سرزمین هند تألیف شده است.

د: در این گروه همچنانکه قبلاً ذکر شد به رساله‌ها و مقالات دستوری می‌پردازیم که در مقدّمهٔ فرهنگها آمده است؛ بنا به رسمی که سابقهٔ کهن دارد، و از بلاد روم آغاز شده بود و در سرزمین هند به تکامل رسید و سرانجام در ایران دنبال شد، مباحث دستوری را در مقدّمهٔ لغت‌نامه‌ها می‌گنجانیدند که کهن‌ترین آنها وسیلة المقاصد الی احسن المراصد و رسالهٔ مشکل گشا است که قبلاً در گروه «ب» از آنها نام برده‌ایم.

۱- فرهنگ شعوری یا لسان العجم، تألیف حسن شعوری از مشاهیر بلاد روم، اوّلین بار این لغت‌نامهٔ دوزبانه (فارسی به ترکی) در سال ۱۱۵۵ هجری در قسطنطنیّه و سپس در سال ۱۳۱۴ هجری در اسلامبول چاپ شد.

۲- فرهنگ جهانگیری، تألیف جمال‌الدّین حسین بن فخرالدّین حسن انجو که بین سالهای ۱۰۰۵ تا ۱۰۱۷ هجری در هند تألیف شده است. این لغت‌نامه، مفصّل‌ترین و قدیم‌ترین فرهنگ فارسی است که در هند تألیف شده است. دوازده آیین در مقدّمهٔ آن دربارهٔ مباحث دستوری و لغوی و زبان‌شناسی آمده است[1].

۳- برهان قاطع تألیف محمّد حسین بن خلف تبریزی متخلّص به برهان، در سال ۱۰۶۲ هجری در هند تألیف شده است؛ مقدّمهٔ این لغت‌نامه در نه فصل (نه فایده) به مسایل دستور زبان فارسی و زبان‌شناسی و لغت‌شناسی، اختصاص یافته است، قدیم‌ترین چاپ برهان به سال ۱۲۳۴ ه/۱۸۱۸ م در کلکته انجام پذیرفته است[2].

۴- فرهنگ رشیدی اثر عبدالرّشید بن عبدالغفور الحسینی المدنی اهل تتّهٔ هند، این اثر زمانی تألیف شده است که شاهجهان در زندان پسرش اورنگ‌زیب عالمگیر بوده است (۱۰۶۸ ه/۱۶۵۷ م). این فرهنگ در سال ۱۲۹۲ هجری در کلکته به طبع رسید[3].

۱- علی اصغر حکمت: فرهنگ جهانگیری، مقدّمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ص ۱۹۶.
۲- دکتر محمّد معین: مقدّمهٔ برهان قاطع، ص ۱۲۵ و نیز رجوع شود به دیباچهٔ مؤلّف برهان قاطع.
۳- سیّد محمّد علی داعی الاسلام: فرهنگ رشیدی، مقدّمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ص ۲۱۸.

۵- فرهنگ نظام، تألیف سیّد محمّد علی داعی الاسلام استاد نظام کالج در حیدرآباد دکن، این اثر در پنج مجلّد در هند به سال ۱۳۴۴ هجری چاپ شده است[۱].

۶- هفت قلزم تألیف حیدر پادشاه (حیدر خان) غازی، در دو مجلّد به سال ۱۲۳۸ ه/ ۱۸۲۲ م در لکهنو تألیف شده است[۲].

۷- فرهنگ انجمن آرا، اثر رضا قلی خان هدایت (۸۸-۱۲۱۸ ه) معروف به للّه باشی، این فرهنگ در سال ۱۲۸۸ هجری در تهران به طبع رسید[۳].

ه: دستورهایی که در اروپا برای زبان فارسی تدوین شده است:

اروپاییان خیلی پیشتر از ایرانیان، شروع به تألیف دستور زبان فارسی کردند؛ و غالب آنها به زبانهای غربی، مؤلّفین این دسته از دستورهای زبان فارسی عمدتاً مستشرقین و یا کشیشان و مبلّغین مسیحی بوده‌اند؛ این دستورها به قصد تعلیم زبان فارسی به کسانی بوده است که برای مأموریتهای نظامی و سیاسی و مذهبی به ایران گسیل می‌شده‌اند، البتّه در بین این دسته از مؤلّفین کسانی هم بوده‌اند که منظور علمی و فرهنگی داشته‌اند. به هر جهت، این دستورها جزء پشتوانهٔ تاریخ دستور زبان فارسی، قابل بررسی است و بسیاری از آنها هنوز هم جزء بهترین دستورهایی است که برای زبان فارسی تألیف شده است؛ در اینجا به تعدادی از کهن‌ترین این تألیفات اشاره می‌کنیم.

۱- عنصرهای زبان فارسی (*Rudimenta Linguae Persicae*) تألیف Ludouico de Dieu؛ این کتاب در ۹۵ صفحه به قطع خشتی در سال ۱۰۴۹ ه/۱۶۳۹ م (ده سال بعد از وفات شاه عباس) در لوگدونی باتا و روم (لیدن هلند) طبع شده، تا آنجا که

۱- سعید نفیسی: فرهنگ نظام، مقدّمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ص ۲۲۲.
۲- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۲.
۳- دکتر محمّد معین: انجمن آرا، مقدّمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ص ۲۱۹.

اطلاع داریم این کتاب کهن‌ترین دستور زبان فارسی در اروپاست[1].

۲- دستور زبان فارسی (*Grommatica Linguae Persiae*) تألیف کشیش کرملی از اعضای هیأت مبلّغین در تریپولی و جبل لبنان، به نام **Ignatio á zesu** این کتاب در ۶۰ صفحه به سال ۱۰۷۲ هـ/۱۶۶۱ م در شهر رُم چاپ شده است[2].

۳- بنابر آنچه زنگر در جلد اوّل *Bibliotheca Chientalis* نوشته، دوّمین دستور زبان فارسی تألیف Joanne Gravio است که در سال ۱۰۵۹ هـ/۱۶۴۹ م در لندن منتشر شده است[3].

۴- دیگر از دستوری باید نام برد که توسّط جاکوبی آلتینی Jacobi Altini تألیف شده و در سال ۱۱۴۸ هـ/۱۷۳۵ م طبع شده است[4].

۵- کتاب *Gazophylacium Linguae Persarum* تألیف Ange de Saint-Joseph در سال ۱۰۹۶ هـ/۱۶۸۴ م در آمستردام طبع شده است[5].

۶- دستور زبان فارسی تألیف ویلیام جونز، این کتاب در سال ۱۱۸۵ هـ/۱۷۷۱ م در لندن تألیف شده است. چاپ هشتم این اثر در سال ۱۸۲۳ م در لندن طبع شده که در دست است[6].

۷- دستور زبان فارسی (*A Grammar of the Persian Language*) تألیف Moises Edward این اثر به سال ۱۲۰۷ هـ/۱۷۹۲ م در نیوکاستل طبع شده[7].

۱- ایرج افشار: دستورهای سیصد ساله برای زبان فارسی، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات تهران، دورهٔ ۱۳، ش ۴، تیرماه ۱۳۴۵، ص ۹۰-۱۲۹.
۲- همان، ص ۱۳۴.
۳- همان و نیز رجوع شود به سیر فرهنگ در بریتانیا، ص ۳۶ و همچنین کتاب‌شناسی زبان و خط، ش ۱۱۰۷.
۴- ایرج افشار: دستورهای سیصد ساله برای زبان فارسی، ص ۱۳۵.
۵- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۲۱.
۶- ابوالقاسم طاهری: سیر فرهنگ ایران در بریتانیا، ص ۳۹ و ۲۴۱.
۷- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۲۶.

۸- دستور زبان فارسی (*Grammatica Linguae Persicae*) اثر Dombay, Franz Lorenzvon. این کتاب در ۱۱۴ صفحه به سال ۱۲۱۹ هـ/۱۸۰۴ م در Vindobonae به طبع رسید.[1]

۹- دستور زبان فارسی (*The book of Knowledge of Grammar of the Persian Language*) تألیف Sam Rousseau که به سال ۱۲۲۰ هـ/۱۸۰۵ م در لندن منتشر شده است.[2]

۱۰- دستور زبان فارسی (*A Grammar of the Persian Language*) تألیف M. Lumsden در دو جلد به سال ۱۲۲۵ هـ/۱۸۱۰ م در کلکته چاپ شده است.[3]

ذکر نمونه‌های بیشتری از این دست آثار از حوصله این مقال بیرون است؛ پس به ذکر همین چند مورد بسنده می‌کنیم و در آخر این سخن مرحوم مجتبیٰ مینوی را اضافه می‌کنم که "جمع کثیری از اهل اروپا برای تدریس زبان فارسی به هموطنان خود کتابهای صرف و نحو و مکالمه و تمرین و قواعد تألیف کرده‌اند، مثل زالمان، ژوکوفسکی (باهم) و خُدْزکو، و روکرّت، از همه این اروپاییان مشهورتر کاپیتان فیلات انگلیسی است که کتاب گرامر زبان فارسی او در نهصد و چهل صفحه به قطع وزیری بزرگ بالغ می‌شود و مسلّماً اگر دقیق‌ترین دستور زبان ما نباشد، مفصّل‌ترین آنها هست، یک دریا شواهد و امثله دارد و موّاد بسیار برای کار تازه".[4]

علاوه بر آنچه در اینجا آورده شد، تحقیقاتی است که اروپاییان معاصر در زمینهٔ دستور زبان فارسی در دانشگاههای خود انجام می‌دهند، مثل تحقیقات ژیبر لازار، لمبتون، راستور گروا، بویل[5] و دهها محقّق دیگر.

۱- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۲۲.
۲- همان، ص ۲۷.
۳- همان، ص ۲۵.
۴- مجتبی مینوی: دستور زبان فارسی، ص ۲۲۵.
۵- علی اشرف صادقی، دستور زبان فارسی، سال چهارم آموزش متوسطه عمومی رشتهٔ فرهنگ و ادب، ص ۱۵۲.

و: در این بخش به آن دسته از کتابهای دستور زبان فارسی اشاره می‌شود که به وسیلهٔ ایرانیان در دورهٔ متأخر و معاصر تألیف شده است. همزمان با آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های جدید در دورهٔ مشروطه و ارتباط با همسایگان، توجّه به فرهنگ نویسی و دستور زبان نویسی، به پیروی از دستور نویسان هندی و اروپایی و ترکیه‌ای، قوّت گرفت. دستورهایی که در این دوره برای زبان فارسی نوشته می‌شد به زبان فارسی بود که عمدتاً در ایران و احیاناً در ترکیه و روسیه تزاری و سپس در شوروی سابق به چاپ می‌رسید.

۱- قانون زبان فارسی با اشتقاق و اعلال کلمات عربیّه، تألیف عباس قلی بن میرزا محمّد خان بادکوبی، این کتاب در سال ۱۲۴۷ هجری در تفلیس چاپ شد[۱].

۲- قواعد صرف و نحو فارسی تألیف عبدالکریم بن ابی‌القاسم ایروانی [ملّا باشی]، چاپ تبریز ۱۲۶۲ هجری[۲].

۳- قواعد فارسیه، به ترکی، تألیف شیخ مراد افندی، که به سال ۱۲۶۲ هجری در استانبول به چاپ رسید[۳].

۴- دبستان پارسی، تألیف میرزا حبیب اصفهانی [دستان](؟)، این اثر در ۱۳۵ صفحه به سال ۱۳۰۸ هجری در استانبول به چاپ رسید و به سال ۱۳۲۴ هجری در مطبعهٔ تربیت، در تبریز به چاپ دوّم رسیده است. ظاهراً میرزا حبیب نخستین کسی است که کلمهٔ «دستور» را به کار بُرد؛ از همین مؤلّف کتاب دیگری به نام دستور سخن در ۱۷۸ صفحه در دست است که در سال ۱۲۸۷ هجری در استانبول چاپ شده است؛ مهدی قلی هدایت در خاطرات و خطرات، ص ۱۴۹، می‌گوید: "... دستور سخن میرزا حبیب به دستم آمد دیدم در طرز گرامرهای فرنگی بعضی قواعد صرف آلمانی را با فارسی تطبیق خواسته است، تعجّب کردم، معلوم شد وامبر نامی

۱- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۱-۳۰.
۲- همان.
۳- همان.

آلمانی در اسلامبول نزد او تحصیل فارسی می‌کرده است و آن کتاب به دستور او تنظیم یافته، آلمانی آن را هم به دست آوردم، چهارچمن هم از نسخه‌های هندی داشتم و خود دستوری نوشته بودم، اهمّ مقصودم زبان مادری است که باید خوب دانست و ابداً طرف توجّه نیست، عبدالعظیم خان قریب را واداشتم دو رساله در صرف و نحو فارسی ترتیب داد و معمول شد[1].

۵- معلّم الاطفال، تألیف آخوند احمد حسین‌زاده، این کتاب با قطع بزرگ در سال ۱۲۹۷ هجری در تفلیس چاپ شده است[2].

۶- تنبیه الصبیان، تألیف محمّد حسین بن مسعود بن عبدالرّحیم انصاری، این اثر در سال ۱۲۹۸ هجری در استانبول چاپ شده، در ۱۳۸+۳ صفحه، یک بار هم در سال ۱۲۹۲ هجری به چاپ سپرده شد[3].

۷- زبده (در قواعد فارسی) تألیف نجیب انطاکی است، چاپ ۱۳۰۰ هجری، در بولاق مصر با مقدّمهٔ ترکی، در ۳۹ صفحه.

۸- لسان العجم، تألیف میرزا حسن طالقانی، این کتاب در ۲۶۳ صفحه به سال ۱۳۰۵ هجری در تهران به طبع رسید، چاپ دیگری هم از این اثر در ۱۷۲ صفحه به سال ۱۳۱۷ هجری در شهر بمبئی انجام گرفت[4].

۹- نامه زبان‌آموز (نحو و صرف زبان فارسی)، تألیف علی اکبر ناظم الاطباء که در سال ۱۳۱۶ هجری در تهران در ۳۱۰ صفحه به چاپ رسید[5].

۱- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۱-۳۰.

۲- همان، و نیز رجوع شود به کتاب‌شناسی زبان و خط، ص ۵۶. محمّد کمکی (؟) در این فهرست، محلّ چاپ این کتاب را اسلامبول نوشته است.

۳- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۰.

۴- همان، ص ۳۶، مرحوم مینوی دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: "شخصی به اسم میرزا حسن بن محمّد تقی طالقانی به تقاضای یکی از تربیت شدگان دارالفنون، کتاب به نام لسان العجم تألیف کرده است که در ۱۳۰۵ در تهران به چاپ سنگی منتشر شده است" (رجوع شود به دستور زبان فارسی، مجتبی مینوی).

۵- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۴۲.



۱۰- نهایة التعلیم، تألیف حسن رشدیه، این کتاب در دو جلد تألیف شده است؛ جلد اوّل شامل نحو است و جلد دوّم آن در ۱۶۸ صفحه به سال ۱۳۱۸ هجری در تهران به چاپ رسیده است[1].

۱۱- دستور زبان فارسی، تألیف غلام حسین کاشف؛ این کتاب در ۸+۳۳۸ صفحه به سال ۱۳۲۹ هجری در استانبول چاپ شده است.

۱۲- تعلیم لسان فارسی، تألیف حسین دانش، چاپ استانبول به سال ۱۲۹۱ ش/۱۳۳۱ ق در چهار قسم، ۱۳۸+۶۰+۳۳۶+۲ برگ + ۹۹ صفحه[2].

۱۳- دستور زبان فارسی، تألیف عبدالعظیم قریب (به اسلوب السنهٔ مغرب زمین) این کتاب به سبب آنکه در مدرسه‌ها درس گفته می‌شد بیست و یکبار چاپ شده است و مختصر و متوسّط و مفصّل آن در دست است و نخستین بار در سال ۱۳۲۹ هجری چاپ شده است[3].

۱۴- دستور زبان فارسی، معروف به دستور زبان پنج استاد؛ این کتاب به وسیلهٔ پنج تن از استادان ادبیّات یعنی عبدالعظیم قریب، ملک الشعرای بهار، بدیع الزمان فروزانفر، جلال الدّین همایی و رشید یاسمی تألیف شد؛ این دستور در سال ۱۳۲۸ هجری‌پ شمسی در دو مجلّد، برای تدریس در دورهٔ آموزشی متوسّطه تدوین شده بود؛ و نظر به اینکه مؤلّفین آن، کسانی بودند که قولشان حجت موجّه در حوزهٔ ادبیات فارسی بود، در نتیجه آرای مندرج در آن، حدود چند دهه بر تاریخ دستورنویسی زبان فارسی سایه افکند؛ بعد از تألیف دستور زبان پنج استاد، دهها کتاب دستور زبان فارسی تألیف شد که همگی به نوعی تحت تأثیر شدید این کتاب بودند.

۱- شمس الدّین رشدیه: سوانح عمر، بخش شرح زندگانی حسن رشدیه، ص ۱۲۷؛ جزء تألیفات وی از کتاب دیگری به نام صرف فارسی هم ذکری به میان می‌آید که ظاهراً برای دورهٔ دبستان تألیف کرده بوده است. همچنین رجوع شود به کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ایرج افشار، ص ۳۴.

۲- ایرج افشار: کتاب‌شناسی دستور زبان فارسی، ص ۳۲ و ۳۷.

۳- همان.

ز: دستور زبانهایی که برپایهٔ نظریات زبان‌شناسی تألیف شده است: همچنانکه قبلاً به‌اختصار اشاره شد، از عمر آشنایی ایرانیان با علم زبان‌شناسی چندان نمی‌گذرد و در نتیجه دستور زبانهایی هم که برپایه آرای زبان‌شناسی برای زبان فارسی تدوین شده است، چندان کهن نیستند. در این مدّت کوتاه، زبان‌شناسان ایرانی، هر یک به‌فراخور علاقه و تخصّص خود در یک یا چند زمینهٔ زبان‌شناسی خدمات ارزنده‌ای به‌زبان فارسی انجام داده‌اند و آثاری از خود بر جای نهاده‌اند که قابل ارج نهادن است؛ مثل دکتر محمد مقدّم در زمینهٔ ریشه‌شناسی فعلهای فارسی، منصور اختیار، در زمینهٔ معنی‌شناسی، صادق کیا در حوزهٔ گویشهای زبان فارسی، ناتل خانلری در زمینهٔ تاریخ زبان فارسی، احمد تفضلی و ژاله آموزگار و محسن ابوالقاسمی در زمینهٔ زبانهای باستانی، ابوالحسن نجفی و محمّدرضا باطنی و علی اشرف صادقی در زمینهٔ تبیین زبان فارسی براساس نظریات زبان‌شناسی، خسرو فرشیدورد و احمد شفایی و پرویز ناتل خانلری دربارهٔ تلفیق دستور زبان سنّتی با زبان‌شناسی، یدالله ثمره و محمّدعلی حق‌شناس دربارهٔ آواشناسی زبان فارسی، و بسیاری بزرگان دیگر که پایه‌گذاران تحقیقات زبان‌شناسی در این سرزمین هستند؛ امّا کتابهایی که بتوان نام دستور زبان فارسی بر آنها نهاد، و براساس آرای زبان‌شناسی تألیف شده باشد، محدود است. در زیر به آنها اشاره می‌شود:

۱- دستور زبان فارسی، تألیف پرویز ناتل خانلری، این کتاب ابتدا به‌منظور تعلیم و تدریس در دورهٔ اوّل دبیرستان فراهم شده بود و سپس بخشهای دیگری بر آن افزوده شد و به‌صورت مستقل چندین بار به‌چاپ رسید؛ اثر سترگ و به‌جای ماندنی دیگر خانلری، تاریخ زبان فارسی است که تنها دستور تاریخی زبان فارسی به‌حساب می‌آید، اگرچه نویسندهٔ آن در حیات خود موفق به‌اتمام کار خود نشد.

۲- دستور امروز، تألیف خسرو فرشیدورد، این کتاب در ۱۳۴۸ هجری چاپ شد. مؤلّف این کتاب یکی از پرکارترین و فعال‌ترین محقّقین صرف و نحو زبان فارسی



است. هر چند کتاب دستور امروز بیش از یک بار چاپ نشد، تحقیقات متعدّد و دقیق وی در مجلّات ادبی چند دهه گذشته، راهنمای بسیاری از محقّقین جوان بوده است.

۳- توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، تألیف محمّد رضا باطنی؛ این اثر اوّلین بار در سال ۱۳۴۸ هجری به چاپ سپرده شد. مؤلّف در مقدّمهٔ کتاب می‌گوید "... این اوّلین دستور ساختمانی زبان فارسی است که با اسلوب نوین زبان‌شناسی عرضه می‌شود. در این پژوهش سعی شده روابط ساختمانی زبان فارسی توصیف شود و حتّی المقدور از توسّل به ملاکهای معنایی خودداری شود"[1].

۴- مبانی علمی دستور زبان فارسی، تألیف احمد شفایی، این کتاب ۶۴۵ صفحه‌ای، اگرچه چاپ اوّل آن در سال ۱۳۶۲ هجری انجام پذیرفت، مطالب آن قبلاً در مجلّهٔ سخن منتشر شده بود؛ آنچه دربارهٔ این کتاب گفتنی است آنکه مؤلّف اثر خود را به دو بخش صرف و نحو تقسیم‌کرده و عمدهٔ نظریّات تازهٔ خود را در بخش نحو کتاب آورده است.

۵- دستور، تألیف علی اشرف صادقی و غلام رضا ارژنگ؛ این کتاب در سه جلد، برای آموزش دورهٔ متوسطه، رشتهٔ فرهنگ و ادب، در سال ۱۳۵۷ هجری تدوین شد. در مقدّمهٔ این اثر می‌خوانیم "کتاب حاضر برپایهٔ نظریّه «نقش‌گرایی» آندره مارتینه زبان‌شناس فرانسوی است؛ نخستین فرق میان این دستور و دستورهای گذشته در این است که در اینجا کلمات و عناصر زبان براساس نقش خود تعریف شده‌اند. در صورتی که در کتابهای سابق تعاریف منحصراً مبتنی بر معنی است. تفاوت دوّم در این است که در اینجا زبان به عنوان یک دستگاه مستقل در محدودهٔ خود آن تعریف و بررسی شده و با عالم خارج و مقولات آن آمیخته نشده است؛ در حالی که در

۱- محمّد رضا باطنی: توصیف ساختمان دستور زبان فارسی، مقدّمه، ص سه.

دستورهای سابق زبان و عالم خارج به شکل جدایی ناپذیری درهم آمیخته‌اند.
تفاوت سوّم میان این کتاب و دستورهای قدیم در این است که در این کتاب به شیوهٔ زبان‌شناسان، توجّه اصلی به نحو و ساختمان جمله بوده و نخستین مبحث کتاب ساختمان جمله ساده، یعنی کوچکترین واحد ارتباطی زبان قرار داده شده است؛ در حالی که در کتب سابق توجّه اصلی به صرف و ساختمان کلمه بوده که نسبت به نحو جنبهٔ فرعی و ثانوی دارد»[1].

۶- دستور زبان فارسی برپایهٔ نظریّه گشتاری، تألیف مهدی مشکوة الدینی، چاپ اوّل این کتاب به سال ۱۳۶۶ هجری شمسی انجام گرفته است.

از بین این شش کتاب دستور که در این گروه به آن پرداختیم، مورد سوّم و ششم، تحقیقی است صرفاً زبان‌شناسانه و مورد اوّل کمترین تأثیر را از زبان‌شناسی پذیرفته است. مورد دوّم و چهارم دستور زبان فارسی است با دیدگاهی زبان‌شناسانه و سرانجام مورد پنجم تألیفی است با دو دیدگاه و تقریباً ناهمگون. و آخرین نکته اینکه، بسیاری از دستورهایی که بتازگی در ایران و یا خارج از ایران برای زبان فاسی تألیف می‌شوند، از آرای زبان‌شناسان بهرهٔ فراوان می‌برند.



۱- دستور، سال دوّم، آموزش متوسطه عمومی، رشتهٔ فرهنگ و ادب، تألیف علی اشرف صادقی، غلام رضا ارژنگ، ص ۲-۳.



منشی نول کشور و روزنامه نگاری

خان محمّد عامر*

منشی نول‌کشور، از زمان دانشجویی در آگره به روزنامه‌نگاری علاقهٔ فراوانی داشت و مقالات خود را در روزنامهٔ سفیر آگره به چاپ می‌رساند. در این مورد اظهار نظرهای مختلفی شده است؛ از جمله مدیر ماهنامهٔ علمی و ادبی اَوَدْه ریویو[1] در ماهنامه‌اش چنین نوشته بود:

"نول‌کشور، خود در آگره، اقدام به انتشار روزنامهٔ سفیر آگره کرد".

و از سوی دیگر پاندیت بِنْدادین[2] در کتاب جِیْوَنْ چَرِتْر[3] خود چنین آورده است:

"نول‌کشور، از کارکنان روزنامهٔ سفیر آگره بود".

و ماتا پرشاد نیسان لکهنوی[4] نیز در کتاب زندگینامه منشی نول کشور که در سال ۱۸۹۵ م به چاپ رسید، چنین نوشته است:

"نول کشور برای روزنامهٔ سفیر آگره فقط مقاله می‌نوشت".

اظهارات ماتا پرشاد می‌تواند معتبرتر از بقیّه باشد؛ زیرا که وی با نول‌کشور دوستی نزدیک داشته است.

گفته می‌شود که مدّت زمانی بین مدیر روزنامهٔ سفیر آگره و مدیر روزنامهٔ کوه نور اختلاف پیدا شد و هر دو به طور مستمر علیه یکدیگر مقالاتی در روزنامه‌هایشان منتشر

* - مقاله نگار ساکن شهر لکهنو

1- *Avadh Review*.
2- Pandit Bindadin.
3- *Jivan Charitr*.
4- Mata Prasad Nisan Lucknowi.

می‌کردند. این اختلاف که روز به روز عمیق‌تر می‌گردید در نهایت با وساطت نول‌کشور، حلّ گردید و دوباره بین آن دو، روابط دوستانه برقرار شد. مدیر روزنامهٔ کوه نور، منشی هرسوک رای[1]، تحت تأثیر اخلاق و رفتار نول‌کشور قرار گرفت و وی را به لاهور دعوت کرد. از آنجایی که نول‌کشور به روزنامه نگاری علاقهٔ زیادی داشت، دعوت وی را پذیرفت و در سال ۱۸۵۴م با رفتن به لاهور، مدیر روزنامهٔ کوه نور شد. نول‌کشور، با وجودی که هفده سال بیشتر نداشت، با موفقیت از عهدهٔ این مسؤلیت برآمد و باعث شکوفایی این روزنامه گردید.

روزنامهٔ کوه نور، سه سال قبل از استخدام نول‌کشور، بنا به درخواست دولت انگلیس که خواستار تأسیس چاپخانه و انتشار روزنامه‌ای اردو زبان در شهر لاهور شده بود، انتشار یافت.

دولت انگلیس، این خواسته را با منشی هرسوک رای که از خانوادهٔ کایست و اهل بلند شهر[2] در ایالت اترابرادش بود، در میان گذاشت و وی با پذیرفتن این پیشنهاد به لاهور رفته و در سال ۱۸۵۰م، موفق به راه‌اندازی روزنامهٔ کوه نور شد.

از آنجایی که کوه نور، روزنامه‌ای وابسته به دولت انگلیس بود و از طرف آنها کمکهای مالی فراوانی دریافت می‌کرد، خبرهایی هم که در این روزنامه درج می‌شد، همواره در جهت منافع دولت انگلیس بود.

با وجود این، منشی هرسوک رای که مردی وطن‌پرست بود، گاه‌گاهی مطالبی نیز بر ضدّ دولت در روزنامه به چاپ می‌رساند. وی، بارها به خاطر درج این مقالات از طرف دولت انگلیس جریمه شد و در نهایت در اوایل مارس ۱۸۵۶م به خاطر چاپ مقاله‌ای ضدّ انگلیسی، دادگاهی و محکوم به سه سال زندان شد. در دوران گذراندن محکومیتش، نول‌کشور کلیهٔ امور روزنامهٔ کوه نور را بر عهده گرفت و برای رونق بخشیدن به کار

1- Munshi Harsuk Rai.

2- Buland Shahr.

روزنامه از هیچ کوششی دریغ نورزید.

نول‌کشور برای آزادی هرسوک رای، تلاش فراوانی کرد. وی به‌عنوان وکیل هرسوک رای، در تمامی جلسات دادگاه حضوری فعال داشت و به دفاع از او پرداخت و سرانجام با پرداخت دویست روپیه توانست وی را از زندان آزاد کند. هرسوک رای از زحمات نول‌کشور، بسیار تشکّر و قدردانی کرد.

نول‌کشور در لاهور تجربه‌های علمی و ادبی فراوانی کسب‌کرد. وی با جدّیت فراوان شیوه‌ها و شگردهای روزنامه‌نگاری را از روزنامه‌نگارهای با تجربهٔ لاهور آموخت و علاوه بر آن، کار با دستگاههای چاپ را نیز فراگرفت و مهارت زیادی در کلیّهٔ زمینه‌ها بدست آورد.

در سال ۱۸۵۷ م، بین نول‌کشور و هرسوک رای اختلاف ایجاد شد و نول‌کشور بالاجبار چاپخانه و روزنامهٔ کوه نور را ترک کرد و به آگره برگشت. این امر مصادف شد با نهضت آزادی سال ۱۸۵۷ م که علیهٔ انگلیسیان و به منظور دستیابی به آزادی صورت گرفته بود.

از آنجایی که نول‌کشور فردی فرهیخته و آگاه به مسایل اجتماعی بود، با دیدن هرج و مرج و اوضاع نابسامان کشور که ناشی از تسلّط و نفوذ انگلیسیان بود، انگیزه‌ای در وی ایجاد شد که برای روشن‌کردن افکار عمومی و انعکاس درد و رنج مردم، دست به انتشار روزنامه‌ای بزند.

نول‌کشور، مدّتی در آگره اقامت کرد و چون احساس نمود که این شهر برای هدفی که دارد مناسب نیست، لکهنو را برای به تحقّق رساندن آرزوهایش انتخاب کرد.

لکهنو، از قدیم مرکز علم و دانش بود و در دورهٔ نهضت آزادی که بیشتر شهرهای هند دچار هرج و مرج شده بودند، همچنان از آرامش برخوردار بود.

نول‌کشور، در سال ۱۸۵۸ م به لکهنو آمد و تجربه‌هایش را که در کار روزنامه نگاری و مدیریت روزنامه کسب کرده بود، به نحو احسن بکار گرفت.



وی، کارش را با خرید یک دستگاه چاپ و انتشار نشریهٔ اَوَده اخبار در منطقهٔ آغا میر کی دیورهی[1] شروع کرد. با گسترش کار، چاپخانه را به محلّی بزرگ‌تر در منطقهٔ گوله گنج[2] منتقل کرد و مدّتی بعد به ساختمان مبارک منزل در منطقهٔ حضرت گنج نقل مکان کرد و با خرید زمینهای اطراف آن، ساختمانهای جدیدی بنا نهاد و چاپخانه و دفتر اَوَده اخبار را به آنجا انتقال داد.

قبل از نهضت آزادی، در اغلب شهرهای بزرگ هند مثل دهلی و لاهور، روزنامه‌هایی به زبان اردو منتشر می شد ولی سطح علمی آنها بسیار پایین بود و اغلب آنها پس از مدّتی تعطیل می‌شدند. از روزنامه‌های اردو زبان آن زمان می‌توان از روزنامهٔ کارنامه که در لکهنو چاپ می‌شد، نام برد.

نول کشور، اسم نشریهٔ خود را از استان اَوَده گرفت؛ زیرا که این استان قبل از نهضت آزادی یکی از مهم‌ترین استانها، از لحاظ تاریخی و سیاسی بشمار می‌رفت و از اهمیّت خاصّی برخوردار بود.

نول کشور، در ابتدا بعد از مشورت با افراد با تجربه، کارکنانی را برای اَوَده اخبار استخدام کرد که اغلب آنها در چاپخانه‌های مختلف سابقهٔ کار داشتند. سپس از شاعران و ادیبان نامور آن زمان، برای همکاری در نشریه دعوت بعمل آورد.

اوّلین شمارهٔ نشریهٔ اَوَده اخبار در ۲۶ نوامبر ۱۸۵۸ م، در چاپخانهٔ نول کشور به چاپ رسید. در ابتدا این نشریه، هفته‌نامه‌ای چهار صفحه‌ای بود که چهارشنبه‌ها منتشر می‌شد و در سال ۱۸۷۷ م تبدیل به روزنامه‌ای شانزده صفحه‌ای گردید. البتّه در روزهای خاصّ مانند روز استقلال هند به‌صورت ویژه‌نامهٔ چهل و هشت صفحه‌ای انتشار می‌یافت. شمارگان این روزنامه در سال ۱۸۶۲ م، به دوازده هزار نسخه در روز می‌رسید و این در حالی بود که شمارگان روزنامه‌های داخلی دیگر که در سراسر هند به چاپ می‌رسید، خیلی کمتر از این تعداد بود.

1- Agha Mir Ki Diyorhi.   2- Gola Ganj.



اَوَدْه اخبار، نشریه‌ای سیاسی، اجتماعی، علمی و ادبی بود. این نشریه، پس از مدّت زمان کوتاهی که از انتشار آن می‌گذشت به قدری معروفیت و مقبولیت کسب کرد که تبدیل به معتبرترین نشریهٔ هند گردید.

با نگاهی به نام روزنامه‌های ذکر شده در اَوَدْه اخبار متوجّه می‌شویم که در آن زمان روزنامه‌های اردو و فارسی زبان زیادی در هند منتشر می‌شدند.

روزنامه‌هایی که نام آنها تا سال ۱۸۷۰م در اَوَده اخبار آورده شده است عبارتند از: کوه نور لاهور، اَحسن الاخبار، اکمل الاخبار، پنجابی اخبار، بحرالاخبار، کشف الاخبار، کارنامهٔ لکهنو، نجم الاخبار، اخبار عالم لاهور، عالم میرتهٔ (میروت)، آفتاب عالم، صبح صادق، مفرح القلوب، گنج شایگان، تهذیب الاخلاق، نورالانوار، ماه پرتو، آیینه علم، شمس الاخبار و آیینهٔ هند.

اَوَده اخبار علاوه بر هندوستان، در اروپا، ایران، ترکیه، افغانستان و چین نیز شهرت زیادی کسب کرد.

پرفسور گارسن دتاسی [1]، یکی از معروف‌ترین استادان فرانسوی، در مورد اَوَده اخبار چنین نوشته است:

«اَوَدَه اخبار از ده سال پیش، به طور مرتّب منتشر می‌شود. در این نشریه، غالباً عکسها و شعرهای جالب و متنوعی به چاپ می‌رسد».

سر سیّد احمد خان نیز در روزنامهٔ تهذیب الاخلاق خود، در مورد اَوَده اخبار چنین نوشت:

«اَوَده اخبار، یکی از معتبرترین نشریه‌های موجود است که امیدوارم دیگر نشریات نیز خود را به سطح آن برسانند».

جهانگردی آمریکایی که مدیر مسؤل روزنامهٔ معتبر آمریکایی نیز بود، در سال ۱۸۸۴م به هندوستان آمد. وی، در حین سفرش به لکهنو از چاپخانهٔ نول کشور

1- Prof. Garsen Detasi.

هم بازدید بعمل آورد و بعد از بازگشت به کشورش، در روزنامهٔ خود دربارهٔ اَوَده اخبار چنین نوشت:

"چاپخانهٔ نول کشور، روزنامه‌ای به نام اَوَده اخبار منتشر می‌کند. این روزنامه شهرت فراوانی کسب کرده و از اعتبار بالایی برخوردار شده است؛ به طوری که در سراسر هند، روزنامهٔ اردو زبان دیگری با چنین شمارگان بالایی منتشر نمی‌شود. اغلب شخصیتهای بزرگ هند، از خوانندگان دایمی این روزنامه بشمار می‌روند".

خدمات نشریهٔ اَوَده اخبار در تاریخ روزنامه‌نگاری اردو و فارسی زبان، بسیار برجسته است. این نشریه نه فقط به زبانهای اردو و فارسی اهمیّت بخشید بلکه بسیاری از نویسندگان، شاعران، ادیبان و مصنّفان اردو و فارسی زبان را که مدّتهای مدیدی در گمنامی بسر می‌بردند، بار دیگر پُرآوزه کرد.

در اَوَده اخبار همواره آخرین مقالات و اشعار معروف‌ترین شاعران و نویسندگان اردو و فارسی زبان مثل میرزا غالب دهلوی، میرانیس، میرزا دبیر، سر سیّد احمد خان، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی و غیره به چاپ می‌رسید.

به عنوان نمونه، در شمارهٔ ۲۶ اکتبر ۱۸۶۹ م. اَوَده اخبار، مرثیه‌ای دربارهٔ وفات غالب دهلوی به چاپ رسید. آن مرثیه ۴۰۵ بیت داشت و موضوع آن در مورد اخلاق، سیرت، عقیده و اندیشه‌های غالب بود. امروزه این مرثیه، یکی از شاهکارهای ادبی به شمار می‌رود.

بخشی از این مرثیه چنین است:

هین، چه شوّال! محرّم شد — اسدالله خان ز عالم شد
نشدی کاش یک دو قرن دگر — راحتم رنج و شادیم غم شد
آه از سینه‌ام پیاپی خاست — اشک از دیده‌ام دمادم شد
حال او بود آنکه نیکو گشت — کار ما بود آنکه برهم شد
مه چو گفتم که طالعم برگشت — مه کتان آفتاب شبنم شد
یک خلف، بود آنکه نام‌آور — هم چو غالب به‌نسل آدم شد

آن سخنور دمی که شد بی‌جان　　جان ز جسم سخن همان دم شد
چون نخواهد امید از من و دل　　نام آرام ما اگر دم شد
یادم آمد چو سیر دربایش　　اشک جاری ز چشم پر نم شد
آن قدرها که درد دل افزود　　آن قدر تا دم این مریم شد
جان به درد نوی مشرّف گشت　　دل به داغ کهن مکرّم شد
از پسر وز پدر چه ذکر و چه وقت　　دل نه سهراب و غم نه رستم شد
بی یکی او زیم چه این دو بلا　　دهر کژدم، سپهر ارقم شد
آفتابم رسید بر لب بام　　لیکن انده نه ذرّه‌ای کم شد
باورم نیست گویم از جبریل　　که پراکنده دل فراهم شد
با دگر شخص گوی این که مرا　　درد درمان و زخم مرهم شد
هر یکی راست این سخن بر لب　　غیر باغ الم که خرّم شد
هر که از صبر لاف زد اینجا　　پیش ارباب عقل ملزم شد
تاج من داغ و تخت من خاکست　　تا چمن ملک غم مسلّم شد
تو به گل آمدی و ناطقه‌ام　　همه در درد خیرمقدم شد
داشت اندازه‌های بوقلمون　　که ز اسرار او چه محرم شد
گاه آیینه، گاه جام گرفت　　که سکندر شد و گهی جم شد
سائلان را جز این نه نغمه به لب　　او نشد از زمانه حاتم شد
شد نمی‌شد دگرچه چارهٔ آن　　دلکی بود در بر، آن هم شد
بل من و صد چو من دعاگو را　　خاطر آشفته طبع برهم شد
شده آغوش چشم خون شده دل　　تفته گویم به چاه زمزم شد
گر بپرسی چه شد چرا این نوع　　سور عالم تمام ماتم شد

فخر عرفی و رشک طالب مرد
اسدالله خان غالب مرد

اَوده اخبار، اخبار انجمنهای ادبی و برنامه‌های فرهنگی، ترجمه‌های قوانین و احکام دولتی، اقدامات دادگستری و شورای شهرداری، اطّلاعات دربارهٔ راه آهن و تازه‌ترین خبرها و حوادث داخلی را هم به چاپ می‌رساند.

نول کشور، مترجمانی را که به زبانهای انگلیسی، فارسی، هندی و اردو مسلّط بودند، برای ترجمهٔ اخبار روزنامه‌های خارجی؛ به خصوص روزنامه‌های انگلیسی زبان مثل پایونیر[1]، اندین دیلی نیوز[2]، فرند آف اندیا[3] و گزت آف اندیا[4] به خدمت می‌گرفت.

از مترجمان معروف روزنامهٔ اَوده اخبار می‌توان از سیّد زوّار حسین، سیّد وزیر حسن، منشی جالپا پرشاد[5]، پیاری لال[6]، سیّد جالب دهلوی، سمیر بدایونی[7]، مفتی احمد علی و فدا علی نام برد.

رتن نات سرشار[8] و نادر کاکوروی[9]، دو تن از مدیران اَوده اخبار بودند که به دلیل تسلّطشان بر زبان انگلیسی به کار ترجمه نیز می‌پرداختند.

نول کشور همچنین، خبرنگارانی استخدام کرد و آنها را به شهرهای بزرگ هند مانند دهلی، کلکته، بمبئی، لاهور، حیدرآباد، پتیالا و جی‌پور فرستاد تا آنها برای روزنامهٔ اَودهٔ اخبار، خبرهای مهمّ روز را ارسال نمایند و بعدها پس از گسترش کار، خبرنگارانی به چند کشور خارجی نیز فرستاد.

به عنوان نمونه، مولانا عبدالحلیم شرر که مدیر اَوده اخبار نیز بود به مدّت شش ماه در حیدرآباد، کارِ خبرنگاری انجام داد. میر بن حسن، خبرنگار اَوده اخبار در بمبئی بود. مفتی غلام سرور و مولوی فضل احمد علاوه بر کار مترجمی، خبرنگاران اَوده اخبار در لاهور بودند و پرفسور پالمرس[10] نیز، خبرنگار اَوده اخبار در لندن بود که علاوه بر

1- *Pioneer.*

2- *Indian Daily News.*

3- *Friend of India.*

4- *Gazette of India.*

5- Munshi Palpa Prasad.

6- Pyare Lal.

7- Samir Badayoni.

8- Ratan Nath Sarshar.

9- Nader Kakoravi.

10- Prof. Palmers.

خبر نگاری، استاد زبان هندی در دانشگاه سنت جان کمبریج[1] هم بود. نول کشور، وقتی که شعبه‌ای از روزنامهٔ اَوده اخبار را در لندن دایر نمود، مدیریت آن را به پالمرس سپرد.

اَوده اخبار از سال ۱۸۵۸ تا ۱۹۵۰ م، یعنی به مدّت نود و دو سال، به‌طور مرتّب به چاپ رسید و متأسّفانه در سال ۱۹۵۰ م اختلاف بین وارثان این نشریه منجر به تعطیلی آن شد.

اَوده اخبار، در عرض این نود و دو سال، حدود چهل مدیر داشت که افراد بسیار سرشناس و اکثر آنها خود روزنامه نگار، شاعر، ادیب و مترجم هم بودند.

در ابتدا نول کشور، خود مدیریت اَوده اخبار را به مدّت یک ماه، از ۲۶ نوامبر تا ۲۶ دسامبر ۱۸۵۸ م بر عهده گرفت ولی با گسترش چاپخانه، وی کارِ مدیریت را به هادی علی اشک که نویسندهٔ بسیار معروفی بود، واگذار کرد. هادی علی اشک بعد از هفت سال خدمت، در سال ۱۸۶۵ م در لکهنو درگذشت.

دوّمین مدیر اَوده اخبار، منشی شیوپرشاد[2] بود. وی، یکی از معروف‌ترین نویسندگان و روزنامه نگاران آن زمان بود. نول کشور، تحت تأثیر مقاله‌نویسی وی قرار گرفت و مدیریت اَوده اخبار را بر عهدهٔ وی گذاشت. شیوپرشاد، به زبانهای هندی، اردو، فارسی و انگلیسی تسلّط کامل داشت. مهم‌ترین اثر او، کتاب تاریخ هند است. وی، از سال ۱۸۶۵ م به مدّت دو سال، کار مدیریت اَوده اخبار را بر عهده داشت و سپس در سال ۱۸۶۷ م درگذشت.

بعد از شیوپرشاد، منشی رونق علی در سال ۱۸۶۸ م، مدیر اَوده اخبار شد. وی، یکی از معروف‌ترین شاعران اردو و فارسی زبان بود. وی خود، روزنامه‌ای به نام پتیالا[3] در شهر پتیالا در ایالت پنجاب منتشر می‌کرد. رونق علی، به مدّت چهار سال مدیر اَوده اخبار بود و در سال ۱۸۷۲ م درگذشت.

1- Saint John of Cambridge.

2- Munshi Shiv Prasad.

3- Patyla.

بعد از رونق علی، غلام محمّد تپش، مدیر اَوَده اخبار شد. در زمان مدیریت وی، هفته‌نامهٔ اَوَده اخبار به صورت روزنامه درآمد. تپش، یکی از شاگردان غالب دهلوی، شاعر و مقاله نویس معروف زمان خود بود. وی، پنج سال مدیریت اَوَده اخبار را بر عهده داشت و در سال ۱۸۷۷ م کارش را ترک کرد و خود اقدام به انتشار روزنامه‌ای به‌نام مشیر هند کرد. اوّلین شمارهٔ این روزنامه، اوّل سپتامبر ۱۸۷۷ م منتشر شد.

بعد از غلام محمّد تپش، غلام حسین ملقّب به «قدر بلگرامی» که یکی دیگر از شاگردان غلب دهلوی و همچنین استاد فارسی دانشگاه لکهنو بود، مدیر روزنامهٔ اَوَده اخبار شد. وی به زبانهای اردو، فارسی و عربی تسلط داشت و مدّتی هم در شهر هردویی [1] در ایالت اترابرادش به تدریس زبان فارسی مشغول بود. قدر بلگرامی تا پایان زندگی خود، در خدمت اَوَده اخبار و چاپخانهٔ نول کشور بود. وی در سال ۱۸۸۴ م در لکهنو درگذشت.

بعد از قدر بلگرامی، پاندیت رتن نات سرشار، نویسندهٔ کتاب فسانهٔ آزاد که یکی از شاهکارهای بزرگ در زبان و ادبیات اردو بشمار می‌رود، مدیر روزنامهٔ اَوَده اخبار شد. شاهکار وی، در سال ۱۸۷۹ م در چهار جلد در چاپخانهٔ نول کشور به چاپ رسیده بود. خانوادهٔ سرشار، اهل کشمیر و برهمن بودند و در سال ۱۸۴۶ م، به لکهنو مهاجرت کردند. رتن نات سرشار، به زبانهای اردو، فارسی و هندی تسلّط کامل داشت. وی، در ۲۷ ژانویهٔ ۱۹۰۲ م درگذشت.

بعد از رتن نات سرشار، مولانا فخرالدّین مدیر روزنامهٔ اَوَده اخبار شد. وی کیمیای سعادت، معروف‌ترین کتاب امام محمّد غزالی را به زبان اردو و با نام اکسیر هدایت ترجمه کرد. علاوه بر آن، تفسیر حسینی را با نام تفسیر قادری از فارسی به اردو ترجمه کرد.

بعد از مولانا فخرالدّین، نادر حسین نادر کاکوروی، شاعر معروف اردو زبان، مدیر اَوَده اخبار شد. وی، به زبان انگلیسی تسلّط کامل داشت و زبان فارسی را نیز در لکهنو

1- Hardooyi.

فرا گرفت. اشعار وی، در دو جلد تحت عنوان جذبات نادر منتشر شد. وی همچنین، منظومهٔ ملامس مور[1] را با نام لاله رخ از انگلیسی به اردو ترجمه کرد که یکی از شاهکارهای ترجمه به زبان اردو بشمار می‌رود. نادر کاکوروی تا آخر عمر خود مدیر اَوده اخبار بود. وی در سال ۱۹۱۲ م درگذشت.

بعد از نادر کاکوروی، عبدالحلیم شرر لکهنوی که از نویسندگان و روزنامه‌نگاران معروف آن زمان بود، مدیر روزنامهٔ اَوده اخبار شد. شرر، حدود دویست کتاب دربارهٔ موضوعات مختلف در زمینهٔ شعر و ادبیات نوشت. وی، در سال ۱۸۹۵ م به انگلستان رفت و در آنجا زبانهای انگلیسی و فرانسه را آموخت. بعد از بازگشت از انگلستان، مدیریت روزنامهٔ اردو زبان همدرد را نیز بر عهده گرفت. وی، در سال ۱۹۲۶ م در لکهنو درگذشت.

بعد از عبدالحلیم شرر، شوکت میرتهی[2] مدیر اَوده اخبار شد. شوکت میرتهی، به زبانهای فارسی، عربی و اردو تسلّط کامل داشت. وی، یکی از شاعران معروف فارسی و اردو بود و به سبب شیوه نگارش خود، شهرت فراوانی داشت. وی، مدّتی در لاهور، مدیر روزنامهٔ کوه نور بود و بعد از آن به لکهنو رفت و مدیریت روزنامهٔ اَوده اخبار را بر عهده گرفت. یکی از آثار مهمش، شرحی بر دیوان غالب دهلوی است. وی، در سال ۱۹۲۸ م درگذشت.

بعد از شوکت میرتهی، امجد علی اشهری که یکی از معروف‌ترین نویسندگان آن زمان، بود مدیر روزنامهٔ اَوده اخبار شد. وی، به زبانهای عربی و فارسی تسلّط کامل داشت. خانواده‌اش در زمان شاهجهان، از ایران به هندوستان مهاجرت کرده بودند. از معروف‌ترین آثارش، می‌توان از حیات انیس، شعر آسیایی، حدیقهٔ شاهجهانی و حیات نور جهان نام برد. وی بعد از مدّتی، مدیریت اَوده اخبار را واگذار کرد و به حیدرآباد رفت و در آنجا اقدام به انتشار مجلّه‌ای اردو زبان به نام صحیفهٔ والاجاهی کرد. بعد از آن،

1- Melames Moor.　　2- Shoukat Mirthi.

روزنامه‌ای به نام دبیرالملک را هم منتشر کرد.

از دیگر مدیرانِ اَوَده اخبار می‌توان از منشی امیرالله تسلیم، نسیم دهلوی، میرزا حیرت دهلوی، انوار حسین تسلیم، امیر حسن کاکوروی، جالب دهلوی، احمد علی کامل، دپتی پرشاد سحر[1]، عبدالباری آسی، مردان علی خان رعنا، بشن نراین در[2]، امید امیتهوی[3]، نوبت رای نظر، دوارکا پرشاد[4]، میرزا محمّد عسکری، شوکت تهانوی[5]، امین سلونی، منشی پریم چند[6] و دیگران نام برد.

اَوَده اخبار، سهم بسزایی در نهضت آزادی هند داشت و علاوه بر آن، در شکل گیری حرکتهای مردمی برای اتّحاد هندو و مسلمان، نقش بزرگی ایفاکرد.

اَوَده اخبار، دربارهٔ مجاهدین آزادی هند و همچنین دربارهٔ ظلم و ستم انگلیسیان علیه هندیها، مرتّب مقاله‌هایی را به چاپ می‌رساند. در ابتدا این مقالات به زبان طنز بود؛ ولیکن در سال ۱۸۷۵ م، اقدام به نشر شماره‌ای مخصوص تحت عنوان آزادی می کرد و در آن به طور صریح، نفرت هندیها را نسبت به انگلیسیان بیان نمود. در قسمتی از مقاله مزبور آمده بود:

"آزادی حق مسلّم انسانهاست و انگلیسیان که آزادی و آرامش را از هندیها سلب کرده‌اند، بایستی هر چه سریع‌تر هند را ترک کنند".

این ویژه‌نامه، بازتاب وسیعی در سطح کشور داشت.

در پایان می‌توان نتیجه گرفت که نول کشور، با انتشار اَوَده اخبار خدمات ارزنده و بزرگی به ملّت و کشور هند نمود.

***

1- Depti Prasad Sahar.
2- Bishan Narayan Dar.
3- Omid Amithavi.
4- Dwarka Prasad.
5- Shoukat Thanavi.
6- Munshi Prem Chand.



احوال عصامی و خصوصیات فتوح السّلاطین

راجندر کمار*

فتوح السّلاطین عصامی، تاریخی منظوم از دورهٔ گذشتهٔ هند است که تاریخ ۳۵۰ سالهٔ پادشاهان مسلمان هند را بازگو می‌کند و از دورهٔ سلطان محمود غزنوی آغاز می‌شود. البتّه هیچ شاعر دیگری در آن زمان، چنین کار ادبی عظیم را به عهده نگرفته بود، و تنها عصامی بود که در این کار موفق شد.

شرح حال عصامی در هیچیک از کتب تاریخی و تذکره‌ها یافته نشد و ظاهراً تذکره نویسان راجع به او چیزی ننوشته‌اند؛ اگر هم نوشته باشند، نگارنده از آن اطلاعی ندارد. ولی از اشعار فتوح السّلاطین راجع به مصنّف بعضی اطلاعات بدست می‌آید. نام کامل او در هیچ جای کتابش ذکر نشده است؛ و فقط در دو سه جای آن خود را به نام عصامی یادکرده است. شاید این نام لقب خانوادگی یا تخلّص او باشد.

اوّلین کسی که از اجداد مصنّف به هند آمد، فخرالملک عصامی بود که به قول مصنّف، در عهد خلفای عبّاسی در بغداد وزارت می‌نمود و پس از آنکه از خود رأیی یکی از خلفا رنجیده شد، از خدمت وزارت استعفا داد و با پیروان خویش، عازم هند گردید و به دهلی آمد. حاکم هند در آن زمان، سلطان شمس‌الدّین التتمش بود. وقتی که سلطان خبر آمدن وزیر را شنید، خود به استقبال او آمد و منصب وزارت را به او سپرد. مصنّف در شعر خود می‌گوید:

---

* - استادیار فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

شنیدم وزیری به‌بغداد بود | محیطِ کرم، معدن داد بود
به‌دستش همه حلّ و عقدِ دیار | سپرده سلاطینِ آن روزگار
در آن ملک قرنی وزارت براند | جهان فخر ملک عصامیش خواند
مدار ممالک بُد از هوش ورای | ضمیرش به هر باب مشکل‌گشای[1]

فخرالملک عصامی، پسری به نام صدرالکرام داشت که در عهد سلطان ناصرالدّین ـ نبیرهٔ سلطان التمش ـ می‌زیست و دارای لقب ظهیرالملک بود و به‌کار وکالت دربار مأمور شده بود؛ چنانکه عصامی در این خصوص گفته است:

دگر آن ظهیر ممالک که شاه | وکیل درش کرد بی‌گاه و گاه
یکی بود روشن دل و نیک نام | چراغی هم از دورهٔ بوعِصام
هم از فخر ملک عِصامی به هند | بزاده بُد آن گوهرِ دلپسند[2]

صدرالکرام عصامی، دارای فرزندی به‌نام عزّالدّین عصامی بود که در عهد سلطان غیاث‌الدّین بلبن منصب سپاهسالاری داشت و در این باره چنین آورده است:

لقب عزّ دین داشت آن نیک مرد | همه عمر ازو کس شکایت نکرد
مر او را پدر بود صدرالکرام | کزو تازه شد گلشن بوعصام
ظهیر ممالک یَلِ نامجو | وکیل درِ شاه بلبن همو
چو آن پیرِ فرّخ عصامی نژاد | به حدّ نود سالگی سر نهاد[3]

مصنّف فتوح السّلاطین نبیرهٔ عزّالدّین بود. او راجع به پدر خود چیزی نمی‌گوید. چنین به نظر رسد که شاید پدر او در کودکی وی درگذشته باشد. عصامی در پایان کتاب خود می‌گوید که عمرش دههٔ سی را طی کرده و به چهلمین سال رسیده است:

چو عمرت ز سی خیمه زد در چهل | یکی پرده بر روی عصیان بهل[4]

۱- فتوح السّلاطین، ص ۱۲۷.
۲- همان، ص ۸-۱۴۷.
۳- همان، ص ۲۲۸.
۴- همان، ص ۶۱۶.

بیت مذکور، اشاره دارد به اینکه عصامی او به هنگام تصنیف کتاب، چهل سال داشته است. وی این اثر را در بیست و هفتم ماه رمضان سنهٔ ۷۵۱هجری آغاز کرده و در ششم ربیع الاوّل همان سال به پایان رسانیده. همان طور که گفته است:

شد آغاز در بیست و هفت صیام　　　ربیعِ نخستین ششم شد تمام[1]

با این بیان، می‌توان قیاس کرده که تولّد عصامی در اوایل سنهٔ ۷۱۱هجری واقع شده است. از وفات وی نیز هیچ گونه اطلاعی بدست نیامد که در کدام سال و در کجا فوت کرده است. وی این کتاب را به خدمت سلطان علاءالدّین بهمن شاه تقدیم نمود. پس از آن، حال او معلوم نیست. می‌توان حدس زد که بعد از تقدیم کتاب به سلطان، از هند مهاجرت کرده، عازم حرم شده باشد؛ زیرا خود در دیباچه می‌گوید که عزم مهاجرت دارد و این شاهنامهٔ هند را که خود را پابند انشای آن کرده است، در ظرف چند ماه به پایان رسانده، سپس عازم حرم خواهد شد:

سفر دارم اندر سرایی دگر　　　مرا هست در سر هوایی دگر
نهم سر در آن کارکان در سرست　　　دهم جان در آن ره که جان‌پرور است
به پایان رسانم چو این نامه را　　　سبک بشکنم گرم هنگامه را
در اتمامِ این نامهٔ دلپذیر　　　که شد عزم کوچ مرا راه گیر[2]

ظنّ غالب این است که وی در مدینهٔ منوّره وفات کرده است[3]. از قرار معلوم مولد او شهر دهلی بوده و تا شانزده سالگی در سایهٔ الطاف پدر بزرگ خود ـ عزّالدّین ـ زندگی می‌کرده است. عصامی دربارهٔ او چنین گفته است:

یکی پیر مرد از نیاکان من　　　که بوده در آن شهر او را وطن
در آن خانه کردی عبادت مدام　　　بُدی روز در ذکر و شب در قیام

۱- فتوح السّلاطین، ص ۶۱۸.　　　۲- همان، ص ۴-۱۳.

۳- همان، ص ۳.

لقب عزّ دین داشت آن نیک مرد   همه عمر از وکس شکایت نکرد[1]

وقتی که در سال ۷۲۶هجری، سلطان محمود شاه ـ پسر تُغلق شاه ـ همهٔ اهالی شهر را جبراً از جای و قرارگاه خود جداکرده به سوی دولت‌آباد دکّن براند، مصنّف نیز در آن مسافرت، همراه پدر بزرگ، خود بود. چون پدر بزرگ او پیری نود ساله بود، در همان منزل اوّل در می‌گذرد:

دمی سرد زد جان به‌ایزد سپرد   ازین غولگه، دین سلامت ببرد
خروشی برآمد ز هر چار سوی   همی کند هر مرد و زن روی و موی
هم آخر بر آیینِ مردانِ پاک   ودیعت بدادند او را به‌خاک[2]

عصامی شانزده ساله به همراه کاروان، با هزار مصایب و دشواری به دولت‌آباد دکن رسید و همانجا سکونت گزید. سختیهای این سفر را که خود شاهدِ آن بوده، در فتح السّلاطین چنین بیان نموده است:

چو شه بدگمان بود بر خلقِ شهر   نهفته بسی داشت در نوش، زهر
نهانی یکی رای زد ناصواب   که در یک مه آن شهر گردد خراب
وگر سر بتابد ز فرمانِ شاه   سرش خاک گردد بر ایوان شاه
سزاوارِ آهن بگردد سرش   سرش خاک و برباد گردد زرش
ابا خلقِ دهلی در آن روزگار   برون کرد از دهلیش شهریار[3]

چنین به نظر می‌رسد که از سال ۷۲۶هجری تا اختتام این تصنیف؛ یعنی تا ۷۵۱هجری، عصامی مدّت ۲۴ سال در دولت‌آباد اقامت داشته، و این مؤید آن است که او حاضر و ناظر تاریخ ۲۴ سالهٔ دولت‌آباد بوده است. عصامی ازدواج نکرد و مصمّم شده بود از هند مهاجرت کند، امّا می خواست که از اسم خانوادهٔ خویش یادگاری در هند بگذارد و پس

۱- فتوح السّلاطین، ص ۸-۲۲۷.   ۲- همان، ص ۹-۲۲۸.
۳- همان، ص ۲۲۶.

از آن به حرم مهاجرت نماید. این عقیده را در تصنیف خود این طور توضیح داده است:

بگفتا که هندوستان جای تست — ولادت گه جد و آبای تست
مسافر شو، از می‌شوی زین دیار — و لیکن درو یادگاری گذار
چو اجداد تو بُرد رخت از جهان — از ایشان تو ماندی ازین کاروان
چو کردی تو هم در سفر رای خویش — برو بر پر جد و آبای خویش
در این مصلحت بسته هر یک کمر — موافق شده در همه خیر و شر
که یک گنج گوهر بدست آوریم — به هندش گذاریم و پس بگذریم[1]

از این اشعار پیداست او فرزند قلمی را به فرزند صلبی ترجیح داده است. عصامی شاعر یگانهٔ روزگار خود بود و در فن تاریخ بهرهٔ وافی داشت. خوشبختانه روزی در دولت‌آباد، با قاضی بهاءالدین ملاقات کرد. قاضی مردی به غایت خوش خلق و نیکو سیرت و شاعر شناس و شاعر نواز بود. قاضی بهاءالدّین از اشعار شیرین او شاد شد و او را نزد سلطان علاءالدّین بهمن شاه برد و خواهش او را عرضه نمود و خواستار سرپرستی سلطانی شد؛ وی می‌گوید:

مرا بُرد آن گه به درگاه شاه — رسانید تیره شبی را به ماه[2]

عصامی در تاریخ ۲۷ رمضان سنهٔ ۷۵۰هجری، نوشتن فتوح السّلاطین را شروع کرد و در مدّتی اندک و حیرت‌انگیز که بیش از پنج ماه و نه روز نبود، این شاهنامه را که دوازده هزار بیت داشت، به اتمام رسانید؛ خود گفته است:

به نه روز و شش ساعت و پنج ماه — شروعی نمودم به بیگاه و گاه
شب و روز خون دل خویشتن — همه آب کردم پی این چمن
درو غرفه کردم ده و دو هزار — چو گلزار هر یک به وقت بهار[3]

۱- فتوح السّلاطین، ص ۲-۲۱. — ۲- همان، ص ۲۲.
۳- همان، ص ۶۱۳.

این نامه را به نام سلطان علاءالدّین بهمن شاه تألیف کرده و به اسم فتوح السّلاطین موسوم ساخت. از اسم این تصنیف آشکار است که مشتمل بر فتح هند به دست سلاطین مسلمان است و نیز دارای وقایع مهمّ تاریخی از عهد سلطان محمود غزنوی تا پایان عهد سلطان محمّد بن تغلق شاه است.

عصامی همچنانکه مشغول شعرگویی بوده، وقایع و احوال شاهان و سرلشکران را از کتب تاریخی و هم از زبان پیران و دوستان دانشمند و از حکایات و روایات پراکنده که از افواه مردم شنیده بود، فراهم و جمع آوری نموده و در تحقیق هر مطلب، کوشش بسیار نموده و موضوع نادرست را از درست جدا کرده و وقایع را مناسب حال ترتیب داده و تنظیم کرده است. موضوعات برجستهٔ این تصنیف به قرار زیر است:

پیام یلدوز و جواب التمش، مشورت ترکان درباب معزولی رضیّه، مکالمهٔ گرشاسب و رام دیو، عروسی خِضر خان و حکایت کردن او پیش مادر و کیفیت کور گردانیدن او، خطابهٔ عین‌الدّین ماهرو با اهل لشکر، مشورت علی شاه با برادران؛ در این مورد می‌گوید:

حدیثی که بشنیدم از باستان / کشیدم به نظمش درین داستان
دگر آنچه اندر کتب یافتم / سر از درج آن نیز کم تافتم
پراکنده بس دُرّ قیمت‌گران / کشیدم درین سلک چون ناقدان
به تحقیق افسانه‌های کهن / ببردم بسی رنج در هر سخن
حکایاتِ شاهانِ هندوستان / طلب کردم از با خرد دوستان
شهان را چو دیدم ازو فتح باب / فتوح السّلاطینش کردم خطاب[1]

او در مثنوی، پیرو فردوسی و نظامی است و این پیروی هم در ترکیب و هم در طرز و سبک است؛ چنانکه وی شاهنامهٔ فردوسی را به طاووس و خمسهٔ نظامی را به بلبل تشبیه

۱- فتوح السّلاطین، ص ۵-۶۱۴.

کرده و می‌گوید:

دو شاعر درین فن چو کار آگهان | ربودند گوی کمال از جهان
یکی جلوه‌ای داد طاووس را | چو فردوس آراست مرطوس را
دوّم بلبل آورد اندر نوا | شرف داد مر گلشنِ گنجه را
بکردم من آن هر دو را پیروی | شدم پیروِ هر دو در مثنوی[1]

خصوصیات این شاهنامه قابل ملاحظه است. این کتاب در پیرامون وقایع تاریخی است و از افسانه‌های باور نکردنی بدور است. قهرمانان این کتاب، از حیث قوّت و شجاعت و حدود بشری بیرون نمی‌روند. عصامی در شعر فارسی، بویژه در مثنوی، مقامی شایسته دارد و این ادّعا از مطالعهٔ فتوح السّلاطین آشکار می‌شود. سخن او به غایت سلیس و روان است و هر سرگذشتی را که بیان کرده، در نهایت ایجاز و اختصار، هیچ نکتهٔ لازم را فرو نگذاشته و اجزای هر واقعه را به ترتیب وقوع تصنیف کرده است.

عصامی مثنوی را بسیار دوست می‌داشت و آن را بر غزل و قصیده ترجیح می‌داد:

غزل گرچه از عشق و شعر از ثناست | یکی دلنواز و یکی جانفزاست
دل و جانِ من مست بر مثنوی است | که جمله مصاریع او با روی است
ز شعر و غزل زان شد این فن عزیز | که آید درو معنیِ هر دو چیز
درین فن که جانِ جهانی فزود | کسی پیشتر از نظامی نبود[2]

عصامی، به مدح سلاطین و امرا چنان که شعرای دیگر می‌پرداخته‌اند، هرگز میلی نداشت و از آن رو قصاید مدحیّه انشا نکرده است. او برای ابلاغ افکار و اظهار مطالب خود، آنچنان زبانی آسان و ساده بکار برد که آسانتر و ساده‌تر از آن ممکن نبود و اسلوب سخن سرایی وی به قدری شیرین و دلپسند است که خواننده به هیچ وجه ملول نمی‌شود. وی در این نامهٔ تاریخی، حکایات جالب و پندآمیز، قصّهٔ عشق و محبّت، شرح

۱- فتح السّلاطین، ص ۶۰۹.
۲- همان، ص ۷-۱۶.

عروسی شاهان و آداب و رسوم زمان قدیم و همچنین تفصیل سفر شاهی و مکالمه و مشورت سران با یکدیگر را به‌قلم آورده است.

عصامی آغاز و انجام عهد سلطنت هر سلطان و حوادث دوران او را بخوبی بازگو می‌کند تا خوانندگان از نیک و بدکاره آگاه شوند و عبرت‌گیرند. کوتاه سخن آنکه، می‌توان گفت اثر عصامی کاری است که نظیر ندارد؛ همچنانکه خود او نیز گفته است:

به نزدیک روشندلان روشن است — که عرض معانی چه مشکل فن است
نهانی چه خونابه باید چشید — که سنجیده یک گوهر آید پدید
ز وزن معانی و لفظ فصیح — به صد فکر یک نکته گردد صحیح
وزان پس سلاست بباید درو — قوافیّ شایسته شاید درو
چو یک جا فراهم شد این چند چیز — بباید درو صنعتی چند نیز
پس آن که یکی بیت گردد تمام — شود مایهٔ مرد صاحب کلام[1]

از یک جهت می‌توان گفت که فتوح السّلاطین دنبالهٔ شاهنامهٔ فردوسی است؛ زیرا فردوسی در شاهنامهٔ خود از آفرینش انسان تا قصّه‌های شاهان و قهرمانان ایران را بیان نموده و عصامی آن همه را در دیباچهٔ خود به‌طور مختصر ذکر کرده و علاوه بر آن، تاریخ سلطان محمود غزنوی و همهٔ وقایع و فتوحات سّلاطین بعد از او را به‌ترتیب و تفصیل در همان وزن شاهنامه به‌نظم درآورده است.

عصامی مردی پاک نهاد و راستگو و بشر دوست و دوستدار وطن خود دهلی بود. نامجویی و جاه‌طلبی در نهاد او نبود و به‌همین دلیل در این نامه از خود یادی نکرده است.

کتابنامه

۱- عصامی، فتوح السّلاطین، تدوین سیّد یوشع، دانشگاه مدراس، مدراس، ۱۹۴۸ م.

۱- فتوح السّلاطین، ص ۶۱۱.

۲- یوشع، سیّد: عصامی نامه، مطبوعات جی اس. خیابان ماؤنت، مدراس، ۱۹۳۷ م.

3- Hardy, Peter: *Historian of Mediaeval India, Studies in Indo-Muslim*, Hitorical Writing, London, 1960.

4- Husain, Agha Mahdi: *Futuh-us Salatin*, 'Isami, trans, Mahdi Husain, 3 Vol. Aligarh, 1966.

5- Nizami, Khaliq Ahmad: *On History and Historian of Mediaeval India*, Munshi Ram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1983.

6- Rizvi, S.A.A.: *The Wonder that was India*, Vol. II, published by Sidgwick & Jackson Ltd., London, 1987.

***



بررسی زبان، خط و شعر ایرانی میانه

زین العبا*

زبانهای ایرانی دورهٔ میانه بنابر مبدأ و منشا خود به دو دسته گروه ایرانی میانهٔ شرقی وگروه ایرانی میانهٔ غربی تقسیم می‌شوند. گروه ایرانی میانهٔ شرقی شامل زبانهای بلخی، سکایی، سغدی، و خوارزمی است و گروه ایرانی میانهٔ غربی، زبانهای فارسی میانه و پهلوی اشکانی را در بر می‌گیرد.

الف ـ گروه ایرانی میانه شرقی

۱- بلخی: زبان بلخی، زبان قدیم مردم بلخ بوده است. بلخ در زمان هخامنشیان استانی از شاهنشاهی هخامنشی بشمار می‌رفت که پس از هخامنشیان، یونانیان بر آن حکومت کردند. پس از فتح بلخ به دست تخاریان، این سرزمین به تخارستان موسوم شد. یکی از مهمترین قبایل تخار، کوشانیان بودند. کوشانیان برای نوشتن، خط یونانی را برگزیدند که به خط تخاری معروف است. آثار بر جای مانده از زبان بلخی مربوط به اواسط سدهٔ دوّم تا اواسط سدهٔ نهم میلادی است و نخستین اثر کشف شده از زبان بلخی، کتیبهٔ سرخ کتل است که در سال ۱۹۵۷م توسط باستان‌شناسان فرانسوی مورد شناسایی واقع شد.

۲- زبان سکایی: آثار فراوانی از زبان سکایی، که اغلب بر پوست و چوب و به دو گویش قدیم و جدید دربارهٔ امورِ پزشکی و تجاری نوشته شده‌اند، در نواحی ختن و واحهٔ تمشق و مرتق کشف شده‌اند که مربوط به سدهٔ هفتم تا دهم میلادی هستند و

* - دانشجوی دورهٔ دکتر زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران، ایران.



به قلم‌هایی از خط براهمی که خط هجایی است، نوشته شده‌اند. سکایی‌ها این خط را از هندوان و هندوان نیز آن را از آرامی‌ها فراگرفته بودند. زبان سکایی تا سدهٔ یازدهم میلادی در کاشغر و حوالی آن تکلّم می‌شد و پس از آن، جای خود را به زبان ترکی داد؛ چنانکه امروزه، گویشهای پامیر، از بازمانده‌های زبان سکایی به شمار می‌روند.

۳- زبان سغدی: ولایت سغد که در سنگ نبشته‌های داریوش به صورت سُگُد آمده و اهالی آن در یادداشتهای مورّخان، سگدی یاد شده‌اند، روزگاری از ایالتهای مهم شاهنشاهی هخامنشی بشمار می‌رفت که سمرقند به عنوان پایتخت، چون نگینی بر انگشتری آن می‌درخشید. در نقشهای تخت جمشید، نمایندهٔ این ولایت، جامه‌هایی دوخته بر تن و ازاری بلند و گشاده برپای دارد. در جایی از اوستا نیز از فرود بی‌گاه بلاپاس بلخ بر این بلاد سخن رفته است.

مقدّسی، از جغرافی نویسان قرن چهارم، در این باره می‌نویسد:

"سغدیان زبان جداگانه دارند که زبان روستاهای بخارا بدان نزدیک است و این زبان کاملاً جداگانه‌ای است".

اصطخری نیز نوشته است:

"زبان مردم بخارا همان زبان مردم سغد است، جز اینکه از بعضی حرفها تفاوت دارد".

ابوریحان بیرونی نیز ماههای سال را در زبان سغدی ثبت‌کرده و دربارهٔ آن قوم می‌نویسد:

"اینان مغان ماوراءالنهرند، آغاز سالشان و آن ماه اوّل ایشان، ششم روز فروردین ماه است و آنگه پیوسته بر نظام خویش روند تا به آخر سال".

از آثار به جای مانده از سغدیان، چنین برمی‌آید که مردم سرزمین سغد دارای فرهنگی درخشان و در تمدّن نیز پیشرفته بودند و بازرگانان و جهانگردان این ولایت تا مغولستان و چین سفر می‌کردند.

قسمتی از نوشته‌های سغدی مربوط به دین بودا و دیگر قسمت آن متعلّق به آیین مانوی است و آثاری نیز در آیین مسیح، از ناحیهٔ ترفان به دست آمده است.

گذشته از این، قطعات ادبی زیبایی درمیان آثار بازمانده از زبان سغدی می‌توان یافت که رابطهٔ نزدیک فرهنگ این قوم را با دیگر اقوام ایرانی نشان می‌دهد؛ داستانهای روباه و میمون و بازرگان و مزدوری که مروارید می‌سفت از این جمله‌اند.

۴- زبان خوارزمی: خوارزمی زبان قدیم خوارزم است که تا زمان استیلای مغول بر ایران، در خوارزم رواج داشته و از آن پس از بین رفته و جای خود را به زبان ازبکی داده است.

ابوریحان بیرونی از مردم همین ولایت بود، که یکی از فصلهای کتاب آثارالباقیه را به ذکر جشنها وگاهنامهٔ خوارزمیان اختصاص داده است. در این فصل نام روزهای هفته و ماهها و صور فلکی و جشنها به زبان خوارزمی ضبط شده است. از زبان خوارزمی دورهٔ باستان اثری در دست نیست، ولی از دورهٔ میانه دو نوع اثر به شرح زیر در دست است:

۱- آثار اندک نوشته شده به خطّی که از خط آرامی گرفته شده و در آن هزوارش به‌کار رفته است. این خط از راست به چپ نوشته می‌شده است.

۲- آثاری که به خطّی برگرفته از خط عربی نوشته شده‌اند و متعلّق به سده‌های ششم و هفتم هجری‌اند.

اصطخری دربارهٔ زبان خوارزمیان می‌نویسد:

"زبان ایشان زبان مفردی است و در خراسان هیچ شهری متکلّم به زبان ایشان نیست".

ب ـ زبانهای ایرانی میانهٔ غربی

۱- زبان پهلوی اشکانی: پهلوی اشکانی که اصل آن پَرْثَو است، بر قسمتی از شمال شرقی شاهنشاهی ایرانی و ساکنان آن سرزمین ـ خراسان امروزی ـ اطلاق می‌شد و اشکانیان از همین ناحیه برخاستند.

بنابراین، پهلوی به زبان رایج مردم خراسان گفته می‌شد و معنی گویش شمالی شرقی ایران از آن بر می‌آید.

حمزهٔ اصفهانی دربارهٔ پهلوی می‌گوید:

"فهلوی زبانی بوده است که شاهان در مجالس خود به آن سخن می‌گفتند و آن منسوب است به فهله و این اسم به پنج شهر که اصفهان، ری، همدان، ماه نهاوند و آذربایجان باشد، اطلاق می‌شود".

فخرالدین اسعد گرگانی می‌گوید که ویس و رامین را از پهلوی به فارسی ترجمه کرده است، ولی درست معلوم نیست که مراد او از پهلوی، زبان دورهٔ ساسانی است یا یکی از گویشهای ایرانی؟ از زبان پهلوی اشکانی که باید پهلوی یا پهلوانی نامیده شود، در دورهٔ باستان اثری بر جای‌نمانده است. از دورهٔ میانهٔ این زبان، آثار زیادی در دست است. این زبان ظاهراً در اوایل دورهٔ اسلامی ازبین رفته و جای خود را به زبان فارسی داده است.

از زبان پهلوی اشکانی سه نوع آثار بر جای‌مانده است:

۱) آثاری که به خط پهلوی اشکانی نوشته شده‌اند (سفالینه‌های نسا، قبالهٔ اورامان و کتیبهٔ اردوان پنجم).

۲) آثاری به زبان فارسی میانه که زبان آن دنبالهٔ فارسی باستان است. این زبان در دورهٔ ساسانی زبان رسمی ایران بوده است. به‌این زبان، پهلوی ساسانی هم گفته می‌شود. از این زبان چهار نوع اثر به چهار خط مختلف بر جای‌مانده است.

الف ـ کتیبه‌های رجال ساسانی:

۱- کتیبهٔ اردشیر اوّل در نقش رستم به فارسی میانه، پهلوی اشکانی و یونانی.

۲- کتیبه‌های شاپور اوّل در نقش رجب و کعبهٔ زرتشت به فارسی میانه، پهلوی و یونانی.

۳- کتیبهٔ هرمز در نقش رستم به فارسی میانه، پهلوی و یونانی.

۴- کتیبهٔ نرسی در کردستان عراق به زبان فارسی میانه و پهلوی اشکانی.

۵- کتیبه‌های کرتیر در سرمشهد، ناحیه‌ای در کازرون، به زبان فارسی میانه.



۶- کتیبهٔ مهر نرسی در نزدیکی فیروزآباد به فارسی میانه.

ب ـ زبور پهلوی

در دورهٔ ساسانی مسیحیان ایرانی کتابهایی به فارسی میانه نوشته‌اند که از این آثار بخشی از زبور از ناحیه ترفان همراه با نوشته‌های مانوی به دست آمده است و خط آن حد فاصل میان خط فارسی میان کتیبه‌ای و فارسی میانهٔ زردشتی است.

ج ـ آثار زردشتیان

۱- ترجمه‌های فارسی میانه از اوستا (زند).

۲- متن‌های دینی، دین کوت، بندهش، نامه‌های منوچهر، شایست نه شایست، مینوی خرد و...

۳- متنهای غیر دینی فارسی میانه: کارنامهٔ اردشیر بابکان، خسرو قبادان وردیک، شهرستانهای ایران، اندیها و سهیکیهای سکستان.

د ـ آثار مانوی

این دسته از آثار مانویان از ناحیهٔ ترفان به دست آمده‌اند و به خط مانوی نوشته شده‌اند. خط مانوی را خود مانی از خط تدمری اقتباس کرد. این خط هزوارش ندارد و از راست به چپ نوشته شده است. زبان نوشته‌های مانویان، فارسی مانوی یا فارسی میانهٔ ترفانی بود.

آثار مانویان به فارسی میانه و پهلوی اشکانی، قطعه قطعه هستند و جز در بعضی موارد به یقین نمی‌توان گفت که این قطعه‌ها به کدام یک از کتابهای مانی یا پیروان او مربوط هستند.

خط در ایران میانه

بجز خط بلخی، تمامی خطوطی که برای نوشتن زبانهای ایرانی به کار رفته، مستقیم یا غیر مستقیم از خط آرامی گرفته شده است. آرامیان خود زبانشان را به خطّی می‌نوشتند که از فنیقیان گرفته بودند.

دولت هخامنشی زبان آرامی را به عنوان زبان رسمی خود بکار گرفت و آن را در تمام دوران حکومت و در همهٔ سرزمینهای خود بکاربرد. پس از سقوط هخامنشیان زبان آرامی تا مدّتی به هستی خود در میان ایرانیان ادامه داد و پس از سدهٔ سوّم پیش از میلاد، خط آرامی به طور کامل متروک شد و به جای آن، نوشتن به زبانهای محلّی (فارسی میانه، پهلوی اشکانی، سغدی و خوارزمی) آغازگردید. مانی از آنجا که علاقه داشت آثارش به سادگی و روشنی در اختیار مردم قرارگیرد، خط تدمری را با تغییراتی که آن را برای نوشتن زبان فارسی میانه متناسب کرده بود، بکارگرفت. این خط بعدها برای نوشتن آثار مانی به زبان پهلوی اشکانی و سغدی بکارگرفته شد. خوارزمیان نیز تغییراتی در خط نسخ دادند تا آن را برای نوشتن زبان خود بکار برند. در حال حاضر نیز بخشی از آثار بازمانده خوارزمیان، به خطّی که از خط نسخ اقتباس شده، نوشته شده است.

در سدهٔ هفتم یا هشتم پیش از میلاد، خط آرامی توسط بازرگانان به هند برده شد و از این خط در هند، خطّی اقتباس شد که به خط براهمی معروف است. همهٔ خطهای رایج در هند ـ بجز خط خروشتی ـ از این خط که نیمه القبایی ـ نیمه هجایی است، اقتباس شده‌اند.

سکاها خط براهمی را با تغییراتی که آن را برای نوشتن زبان سکایی متناسب می‌کرد، برای نوشتن آثار خود بکار گرفتند. آثار به دست آمده از زبان سکایی با سه نوع «قلم» نوشته شده است. دو قلم آن در آثار به دست آمده از ختن و یک قلم آن در نوشته‌های به دست آمده از تمشق و مرتق بکار رفته است.

پس از سکنی گزیدن نسطوریان سریانی در سرزمین سغد، خط سریانی با تغییراتی برای نوشتن زبان سغدی بکار گرفته شد. به طور کلّی خط‌های رایج در ایران میانه که از خط آرامی انشعاب یافته‌اند، عبارت‌اند از:

۱- خط براهمی ـ خط سکایی

۲- خط سریانی ـ خط سغدی مسیحی

۳- نبطی - خط سینایی - خط عربی - خط فارسی - خط خوارزمی

۴- خط تدمری - خط مانوی.

شعر در ایران دورهٔ میانه

میان ایران‌شناسان در اساس نظم شعرهای ایرانی دورهٔ میانهٔ غربی اختلاف است. برخی اساس نظم اشعار ایرانی دورهٔ میانهٔ غربی را هجایی و برخی دیگر ضربی دانسته‌اند. در نظم هجایی تعداد هجاها، بدون درنظرگرفتن کوتاهی و بلندی و ترتیب قرارگرفتن آنها، و در شعر ضربی تعداد تکیه‌ها مبنای نظم قرار می‌گیرد.

نخستین شعری که از زمان ساسانیان به دست ما رسیده، سخنان مانی است. مانی غالب کتب خود را که تعدادشان زیاد نیز بوده است، به خط و زبان سریانی نوشته است، ولی یک کتاب به نام شاپورگان دارد که ظاهراً تا زمان ابوریحان بیرونی در دست بوده است. این کتاب امروز در دست نیست؛ ولی اوراقی از آن بر جای‌مانده که دربارهٔ ایجاد جهان مادّی، ظهور اهرمن، بنای آسمانها و زمین است و در ضمن قطعه‌های ادبی زیبایی در وصف عالم، نور، و درخت نور دارد که جالب و لطیف است.

وزن بعضی از این قطعات دوازده هجایی و وزن بسیاری از آنها نُه هجایی است که اینک به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱- دوازده هجایی:

خورشیدی روشن، ادپورماه سی بر ازاک
روز نداد برازند، از تنواری اوی
مروانی بامیکان، اوی و از یند شادیها

ترجمه:

خورشید روشن و ماه تمام برازنده
روشنی دهند و برازندگی نمایند از کهنهٔ آن درخت
مرغان روشن و سحری آواز دهنده به شادی.



ب ـ اشعار نُه هجایی:

هپت اپاختر برزیداد دو
ازدهاک اگوست او کیستنت
ادپان‌ی ایر دوم آسمان
ال گوست، اوشان پدوانگ

ترجمه:

هفت اختر را نصب کرد و دو
اژدها را بربست و مقیّد ساخت
و بدان آسمان زیرین بر
بداشتنشان و برای...

از جمله اشعار زمان ساسانیان، کتیبهٔ حاجی‌آباد است که به‌وسیلهٔ استادان پهلوی‌شناس خوانده شده و آن عبارت از یک قطعه شعر دربارهٔ تیراندازی شاپور اوّل، و بناکردن عمارتی و یک نطق پادشاهی است که در بحر هشت هجایی نظم شده. این ابیات این کتیبه عبارتند از:

کی چنداغی الندری
چندی کی دستی ینوی است
هان پاذی پذاین درکی، ایونها اذی ویتری
اوهان چنداغی ایواستی
پس کی تیری اوهان چنداغ
اوگندی اوی دستی ینو

ترجمه: مردی که اوّلین بنا را به طرف مغرب بناکرده و دستش نیکوست، پای در این درنهاده و تیری به جانب این بنا انداخت. پس مردی که تیر به جانب این بنا انداخت، دستش نیکوست.

یاتکار زریران

دیگر از جمله اشعار پهلوی قطعاتی است که از کتاب حماسی یاتکار زریران آمده است. این اشعار هفت هجایی است. در این کتاب جمله‌هایی است که تکرار می‌شود و نیز جمله‌هایی است که با سایر جمله‌های نثر فرق دارد و دارای ویژگیهای شعری است که گاهی نویسنده مجبور شده که برخلاف قاعدهٔ فارسی که باید فعل در آخر جمله قرار گیرد، جملات خود را با اسم ختم کند و فعل آن جمله را در میان قرار دهد، و این هم دلیل دیگری است که اصل کتاب نظم و نثر مخلوط بوده است.

درخت آسوریک

اهل فنّ می‌گویند که تمام آن شعر بوده است و آن رساله‌ای است در مناظرهٔ نخل و بز که از شیوهٔ کلمات قدیم و جمله‌بندی و هزوارش اندک و وجود بعضی لغات در آن، معلوم داشته‌اند که از نوشته‌های قدیم‌تر و شاید متعلّق به زمان اشکانیان و منطقه شمال ایران است. در حال حاضر این کتاب به طور کامل دارای اوزان هجایی نیست و بیشتر به نثر شبیه‌تر است. با اینحال بعضی قسمتهای آن کمتر دست خورده و تاکنون وزن خود را حفظ کرده است و معلوم می‌شود که اصل آن به شعر دوازده هجایی سروده شده است.

فهرست منابع

۱- ابوالقاسمی، محسن: تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۷۳.

۲- ارانسکی، ای.ام: مقدّمهٔ فقه اللغهٔ ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸.

۳- بهار، محمّد تقی: سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۷۳.

۴- گلبن، محمّد: بهار و ادب فارسی، تهران، ۱۳۷۱.

۵- معین، محمّد: منابع زبان فارسی در (مقدّمهٔ فرهنگ معین فارسی، ج ۱)، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.

۶- ناتل خانلری، پرویز: تاریخ زبان فارسی، جلد اوّل، تهران، ۱۳۶۶.

***



وحدت وجود در اندیشهٔ اقبال

اکبر ثبوت

اقبال در دورهٔ سه سالهٔ تحصیل خود در اروپا، نظریّهٔ وحدت وجود را پذیرفته؛ و فکر او بیشتر متوجّه این مبنا، و نظر عرفانی وی، استوار بر آن بود[1] و در سروده‌های خود آن را تعلیم می‌داد:

«در هر چیزی، درخششی از زیبایی و جمال جاوید وجود دارد: انسان قوهٔ نطق و کلام دارد ولی غنچه‌ها به رنگهای خیره‌کننده جلوه‌گر می‌شوند.

یک وحدت مرموزی در عین کثرت و پراکندگی وجود دارد؛ جلوهٔ این وحدت در کرمک شب تاب درخشندگی است؛ و در گل، لطافت و عطر آن»[2]

این سروده‌ها یادآور سخنان صدرا، بزرگترین فیلسوف وحدت وجودی اسلامی است:

* عارف در هر چیز چهرهٔ پایدار و جاویدانِ حق را می‌نگرد، و نیکویی مطلق و زیبایی مطلق را در هر چیز بر خود متجلّی می‌بیند[3].
* هر کمال و زیبائی‌ای، تراویده و فیضی از کمال و جمال اوست[4].
* همهٔ موجودات ممکنه، اعتبارات و شؤن هستی واجب‌اند. حقیقت یکی است و جز آن، هیچ نیست مگر شؤن و تجلّیات ذات او[5].

۱- اقبال‌شناسی ـ غلام رضا سعیدی، ص ۲۹؛ اقبال در راه مولوی ـ دکتر سیّد محمد اکرم، ص ۱۶۵.

۲- اقبال‌شناسی، ص ۵۱ (ظاهراً اصل این سروده‌ها به زبان اردوست).

۳- اسفار ـ صدرا، ج ۹، ص ۳۷۵.

۴- همان، ج ۲، ص ۲-۳۶۳.

۵- همان، ج ۱، ص ۴۷.

- مراتب هستی‌ها، ظهورات هستی حقّ خداوندی‌اند که در صورت اعیان آشکار شده‌اند[1].
- در جهان واقع، جز هستیِ حق چیزی نیست. از فیض بخشش او، با بخشش او مظاهری آشکار شد. هستی، حق است و جز او نه. او در مقامِ ظهور، عین هر شیء است و عین همهٔ اشیا در ذات آنهاست[2].
- آنچه در همهٔ مظاهر و ماهیتها آشکار و در همهٔ شؤن و تعیّنات قابل شهود است، چیزی نیست مگر حقیقت هستی و بلکه وجود حق به حسب تعدد شؤن و تفاوت مظاهر او[3].

نیز این سخنان از حکیم سبزواری بزرگترین شارح صدرا: هر زیبائی‌ای تراوشی از دریای زیبائی اوست و هر کمالی سایهٔ کمال او؛ او حقیقت است و آنچه جز اوست مجازهای او؛ او پرتوپاش است و آنچه جز اوست پرتوهای او؛ او بنیاد است و آنچه جز اوست شاخه‌های او؛ چه خوش گفت آن سراینده[4]:

آیا زیبایی باغ و بستان را هنگام غروب دیده‌ای؟ آیا ماه را در چهرهٔ تمامش نگریسته‌ای؟ آیا ساغری که با زلالیِ بادهٔ درونش آمیخته دیده‌ای؟ آیا گلزاری را که عبور سپاهیانِ باد شمال بر آن، همچونِ خرامیدنِ اسبانی رام باشد تماشاکرده‌ای؟ آیا به پاکی زندگی در روزگار کودکی اندیشیده‌ای؟ آیا لذّت دلدادگی را در شب وصل دریافته‌ای؟ آیا سحرگاهان بوی دل انگیز گلها را که هوش از سر دلدادگان دردمند می‌رباید شنیده‌ای؟ اینها و همهٔ زیبائی‌های دیگر، زیبایی خود را از پرتو جمال همان دلداری گرفته‌اند که جمله دلها را به زنجیر عشق خود کشیده و خردها را به بند خویش افکنده است[5].

۱- اسفار، ج ۱، ص ۷۱.
۲- همان، ج ۲، ص ۳۳۷.
۳- همان، ج ۲، ص ۳۳۹.
۴- ترجمه از عربی.
۵- شرح الاسماء ـ حکیم سبزواری، ص ۸-۱۳۷.

پس از بازگشت به هند

اقبال پس از بازگشت به هند، اندیشهٔ وحدت وجود را همچنان در سروده‌های گوناگون خویش عرضه و ارائه کرد:

ما از خدای گم شده‌ایم او به جستجوست — چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش — گاهی درون سینهٔ مرغان به های و هوست
در نرگس آرمید که بیند جمال ما — چندان کرشمه‌دان که نگاهش به گفتگوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکیی — نظّاره را بهانه تماشای رنگ و بوست[1]

*

فروغ او به بزم باغ و راغ است — گل از صهبای او روشن ایاغ است
شب کس در جهان تاریک نگذاشت — که در هر دل ز داغ او چراغ است[2]

*

به چندین جلوه در زیر نقابی — نگاه شوق ما را بر نتابی
دَوی در خون ما چون مستی می — ولی بیگانه خویی دیریابی[3]

*

صورتگری که پیکر روز و شب آفرید — از نقش این و آن به تماشای خود رسید[4]

*

جهان از خود برون آوردهٔ کیست؟ — جمالش جلوهٔ بی‌پردهٔ کیست؟[5]

*

هر چه می‌بینی ز انوار حق است — حکمت اشیا ز اسرار حق است[6]

*

۱- شرح الاسماء، ص ۱۴۴.
۲- همان، ص ۲۰۶.
۳- همان، ص ۲۰۳.
۴- همان، ص ۱۵۷.
۵- همان، ص ۴۳۳.
۶- همان، ص ۴۰۹.



تو فروغ جاودان ما چون شرار یک دو دم داریم آن هم مستعار[1]

•

این همه یک لحظه از اوقات اوست یک تجلی از تجلّیات اوست[2]
نه او بی‌ما نه ما بی‌او چه حال است فراق ما فراق اندر وصال است[3]

که بیشتر این ابیات یادآور سخنان صدرا و سبزواری است که قبلاً آوردیم.

در منظومهٔ پیام مشرق نیز که اقبال پس از آثار متعدّدی همچون اسرار خودی و رموز بیخودی پدید آورده می‌خوانیم:

که را جویی؟ چرا در پیچ و تابی؟ که او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نبینی تلاش خود کنی جز او نیابی[4]

در شعر دیگری از او نیز آمده است:

از همه کس کناره‌گیر صحبت آشنا طلب
هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب[5]

که بیت نخست از سه بیت اخیر، این عبارات سبزواری را تداعی می‌کند: هر حاضری جز او، ماهیتی غایب است که هرگز روی ننموده؛ زیرا اعیان ثابته، بوی هستی را نشنیده و به عرصهٔ شهود پا ننهاده‌اند؛ و هستی آنها از این لحاظ که هستی آنهاست، در مرتبهٔ ذاتِ علّت، غایب است؛ علّت العلل، بر همهٔ مراتب شاهد و با همهٔ شؤن، حاضر است؛ پس حق حاضر است و هرگز غایب نگشته؛ و خلق غایب است و هرگز حاضر نبوده؛ و مردم مطلب را به عکس دریافته‌اند؛ پس خلق، یا غایب محض است یا از دیدگاهی حاضر و از دیدگاهی دیگر غایب؛ و حق تعالی را به هیچ وجهی غیبت نیست و او را همه گونه حضور و شهادت هست[6].

۱- شرح الاسماء، ص ۲۷۵.
۲- همان، ص ۲۰۸.
۳- کلیات اقبال، ص ۱۶۷.
۴- همان، ص ۲۰۲.
۵- همان، ص ۱۵۱.
۶- شرح الاسماء، ص ۴۶۶.



دو بیت آخر نیز یادآور این سخنان صدراست: همان گونه که به وجهی - در سیر من الخلق الی الحق - اشیا آینه‌های ذات و وجود حق و واسطهٔ ملاحظهٔ اسما و صفات‌الله، حق نیز - در سیر من الحق الی الخلق - آینهٔ حقایق اشیا و مرآت جهان نماست؛ ولی آینه بودن هر یک از دو آینه، به وجهی غیر از دیگری است[1].

نیز یادآور این رباعی که بگمانم از جامی است:

اعیان مرآت و حق در آن جلوه‌گر است　　　یا ذات حق آیینه و اعیان صور است
در چشم محقّق که حدیدالبصر[2] است　　　هر یک زین دو آینهٔ آن دگر است

در ارمغان حجاز، آخرین اثر اقبال نیز آمده است:

جهان دل جهان رنگ و بو نیست　　　درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چارسو نیست　　　در این عالم بجز الله هو نیست[3]

و این دو بیت یادآور این سخنان صدراست:

- اهل کشف و شهود همداستانند که موجود عبارت است از وجود و اطوار و شؤن و انحاء آن؛ و ماهیتها، موجودیت آنها بالعرض و به واسطهٔ تعلّق آن در عقل به مراتب هستی و تطور وجود به اطوار ماهیت است. پس حقایق ممکنات، از ازل تا ابد بر عدمیّت خود باقی‌اند؛ و بهره‌وری آنها از وجود به وجهی نیست که وجود حقیقی، صفت آنها گردد. آری آنها مظاهر و آینه‌های هستی حقیقی می‌گردند[4].
- عارفان با مشاهدهٔ عیانی دیدند که موجودی جز خدا نیست و هر شیئی جز وجه او هالک است؛ نه اینکه در وقتی از اوقات هلاک خواهد شد؛ بلکه از ازل تا ابد در حال هلاکت است و جز این گونه، نمی‌توان آن را تصوّر کرد؛ هر شیئی، اگر ذات آن را من حیث هو اعتبار کنیم، نیستی محض است؛ و اگر آن را از وجهی که فیض هستی، از

۱- اسفار، ج ۲، ص ۳۶۱؛ رسالهٔ سه اصل - صدرا، ص ۱۰۵.
۲- تیزبین.
۳- کلیّات اقبال، ص ۴۷۶.
۴- اسفار، ج ۲، ص ۳۶۱.

حضرت حق اوّل به سوی آن سریان دارد اعتبار کنیم، موجود به نظر می‌آید ـ نه در ذات خود، لیکن از وجهی که هستی بخشِ آن رخ می‌نماید. پس موجود، فقط وجه الله است. برای هر شیئی دو وجه است؛ وجهی به سوی خود آن و وجهی به سوی پروردگار آن؛ به اعتبار وجه خود آن، نیستی است و به اعتبار وجه پروردگار آن، موجود است؛ پس موجودی جز خدا نیست؛ و هر شیئی از ازل تا ابد هالک است[1].

* آنچه در همهٔ شؤن و تعیّنات مشاهده می‌شود، جز حقیقت وجود ـ به حسب تفاوت مظهرها و تعدد شؤن و تکثر حیثیت‌های آن ـ هیچ نیست[2].

* در هر شهودی او مشهود است[3]

این دو بیتی اقبال:

ز من گو صوفیان با صفا را / خدا جویان معنی آشنا را
غلام همّت آن خودپرستم / که با نور خودی بیند خدا را[4]

و این بیت او:

ذات ما آیینهٔ ذات حق است / هستیِ مسلم ز آیات حق است[5]

یادآور این کلام صدراست که در ضمن سخن از خلیفهٔ الهی و با اشاره به حدیث "هرکه خود را شناخت خدای خود را شناخت" می‌نویسد: پس ای راهروا خود را بشناس تا پروردگارت را بشناسی"[6]؛ و نیز این کلام او: بر تو باد که در دفتر نفس تدبر کنی و در کارهای صادر از نیروهای آن بیاندیشی تا بر تو آشکار شود که کارهای صادر از بندگان، همچون فعل حق است؛ پس افعال مشاعر و قوای نفس انسانی را بنگر ـ همان نفس که خدای برتر، آن را در ذات و صفت و فعل، نمونه‌ای برای ذات و صفات و افعال خود آفریده؛ و کلام پیامبر ﷺ را بخوان: هر که خود را شناخت پروردگار خود را

۱- اسفار، ج ۲، ص ۳۴۲.
۲- ایقاظ النائمین ـ صدرا، ص ۱۴.
۳- همان، ص ۴۵.
۴- کلیات اقبال، ص ۲۰۹.
۵- همان، ص ۵۲.
۶- اسفار، ج ۷، ص ۲۱.



شناخت[1].

بیت سوّم همچنین یادآور سخنی است که قبلاً از صدرا نقل کردیم: اشیا آینه‌های ذات حق‌اند.

این بیت اقبال:

نویس الله بر لوح دل من — که هم خود را هم او را فاش بینم[2]

و نیز این بیت:

صد جهان پوشیده اندر ذات او — غیر او پیداست از اثبات او[3]

و این بیت:

مرد حق باز آفریند خویش را — جز به نور حق نبیند خویش را[4]

یادآور این سخنان صدراست:

- شهود ذات حق مبدء شهود اشیاست؛ زیرا علم کامل به علّت تامه، موجب علم تام به معلول است؛ و همان سان که وجود اشیا ـ آن گونه که هستند ـ از توابع هستی حق است، تعقل کردن و شهود آنها ـ به‌گونه‌ای که هستند ـ از توابع تعقل کردن و شهود حق است. و ذات او از آن حیث که ذات اوست، آینه‌ای است که به‌وسیلهٔ آن، صورتهای اشیاء کلّی و جزئی به‌گونه‌ای که در نفس الامر هستند، ادراک می‌شوند. پس معرفتِ چیزی ممکن نیست، مگر با معرفتِ آفریننده و پدیدآرندهٔ آن[5].
- انسان کامل که حق را در همهٔ مظاهر و جلوه‌گاه‌ها می‌شناسد و به یاری اجمال به سوی تفصیل باز می‌گردد، حق را در چهرهٔ نامها و صفتهای او مشاهده می‌کند؛ پس خلق را به‌وسیلهٔ حق می‌بیند؛ و در سرزمین حقیقتها که به نور پروردگارش روشن شده گردش می‌کند؛ و در این مقام، علم او به اشیا، از جهت علم به مبدء اشیا و

1- اسفار، ج ۶، ص ۳۷۷.
2- کلیات اقبال، ص ۴۲۸.
3- همان، ص ۱۱.
4- همان، ص ۳۹۸.
5- اسفار، ج ۲، ص ۳-۳۶۲.

ظاهرکنندهٔ هستی های آنها و مظهر اعیان ثابته و ماهیتهای آنهاست؛ و در این هنگام، درست است که بگوییم او اشیا را همان گونه که هستند، در آینهٔ وجه گرامی حق می‌بیند که غیب آسمان و زمین از آن اوست.[1]

در باب فنای در حق

اقبال گوید:

چون فنا اندر رضای حق شود — بندهٔ مؤمن قضای حق شود
چار سوی با فضای نیلگون — از ضمیر پاک او آید برون
در رضای حق فنا شو چون سلف — گوهر خود را برون آر از صدف
مرد مؤمن از کمالات وجود — او وجود و غیر او هر شی نمود
گر بگیرد سوز و تاب از لا اله — جز به کام او نگردد مهر و ماه[2]

و:

ز جانم نغمهٔ الله هو ریخت — چو گرد از رخت هستی چارسو ریخت[3]

و:

رنگ او بر کن مثال او شوی — در جهان عکس جمال او شوی
آنکه نام تو مسلمان کرده است — از دویی سوی یکی آورده است[4]

که سروده‌های مذکور یادآور این سخنان صدراست:

هر که چهرهٔ دل را از نقش هر چه جز بار است، بپیراید، و گرد وابستگی‌ها را از ذات خویش بیافشاند، و آینهٔ چشم خرد را از حجاب وسوسه‌ها و عادتها صیقل دهد، و روان او از خویش بمیرد، و درونش در دریای جلال و بزرگی خدا مستغرق شود؛ و خود به سوی خداوند خویش محشور گردد و به بقای او بقا یابد، و مصداق این حدیث شود که

۱- اسفار، ج ۲، ص ۳۶۱.
۲- کلیات اقبال، ص ۳۹۲.
۳- همان، ص ۲۸۰ (ارمغان حجاز).
۴- کلیات اقبال، ص ۱۰۵.



هر که برای خدا باشد، خدا برای او است، پس وقتی به مقام صحو پس از محو رجوع کند و پس از مرتبهٔ اجمال به سوی تفصیل و پس از مرتبهٔ وصل به فصل بازگردد، به دلیل وصول به‌مرتبت تمکین[1] در حضرت احدیت، و استقرار در مرز مشترک جامع میان حق و خلق ـ بلکه میان آمریّت و خلقیّت ـ حکم و امر او روان می‌شود و دعای او مستجاب و به کرامت تکوین[2] سرافراز می‌گردد و به کلام پروردگار جهانیان تکلّم می‌نماید[3].

با حلاج

برخورد اقبال با حلّاج نیز نشانه‌ای دیگر از بقای گرایش به وحدت وجود در اوست؛ زیرا اقبال از سویی تصریح می‌کند که "با ظهور حلّاج، مفهوم وحدت وجود، بیش از پیش در این نحله (صوفیان جمال گرا) رخنه کرد"[4] و از سوی دیگر، حرمت بسیار به حلّاج می‌نهد، و در جاویدنامه که شش سال پیش از وفات وی انتشار یافته[5]، و حاوی دقیق‌ترین و لطیف‌ترین افکار عرفانی و نظریات سیاسی و اجتماعی او و گزارشی از سفر روحانی وی به عوالم دیگر است، از زبان راهنمای خود مولانای رومی، حلّاج را از آن "آتش نوایان" می‌شمارد که از دم ایشان زنده باید شد؛ از همان کسان که: "شورها افکنده در جان حرم" می‌گوید:

این نواها روح را بخشد ثبات گرمی او از درون کائنات

۱- تمکین زوال شریت، و مرتبت فقر و فناست؛ و عبارت از اقامت اهل تحقیق در محل کمال و درجت اعلی است.

۲- در نسخهٔ چاپی اسفار چنین است؛ امّا گمان می‌رود که به جای تکوین، تلوین باید باشد که یکی از مقامات فقر یعنی مقام طلب و تفحص است از راه استقامت؛ و به جهت تعاقب احوال مختلف پدید آید، و در آن حال، بنده مدلول این آیه است: **کلّ یوم هو فی شأن**. و به تعبیری نیز تلوین اشارت است به تقلب و گردیدن قلب میان کشف و احتجاب به سبب تناوب و تعاقب غیبت صفات و ظهور آن.

۳- اسفار، ج ۷، ص ۲-۲۱. ۴- سیر فلسفه در ایران ـ اقبال، ص ۹۰.

۵- کلّیات اقبال، مقدّمه، ص ۳۸ و ۵۴.

و سپس:

نوای حلاج

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست　　تجلّی دگری درخور تقاضا نیست
نظر به خویش چنان بسته‌ام که جلوهٔ دوست　　جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست[1]

و:

مرد مؤمن با خدا دارد نیاز　　با تو ما سازیم تو با ما بساز
عزم او خلّاق تقدیر حق است　　روز هیجا تیر او تیر حق است[2]

و در خطابی به او:

کم نگاهان فتنه‌ها انگیختند　　بندهٔ حق را به دار آویختند
آشکارا بر تو پنهان وجود　　بازگو آخر گناه تو چه بود[3]

و پاسخ حلّاج:

بود اندر سینهٔ من بانگ صور　　ملّتی دیدم که دارد قصد گور
من به خود افروختم نار حیات　　مرده را گفتم ز اسرار حیات
از خودی طرح جهانی ریختند　　دلبری با قاهری آمیختند
نارها پوشیده اندر نور اوست　　جلوه‌های کائنات از طور اوست
من ز نار و نور او دادم خبر　　بندهٔ محرم گناه من نگر[4]

نیز از زبان حلّاج پس از گفتگو از مقام عبدِ هو:

لا اله تیغ و دم او عبد هو　　فاش‌تر خواهی بگو هو عبد هو



۱- کلیّات اقبال، ص ۳۲۸.

۲- همان، ص ۳۳۸، اشاره به آیهٔ «مارمیّت اذ رمیت و لکن الله رمی» که صدرا نیز در بحث وحدت وجود به آن استشهاد نموده است (اسفار، ج ۲، ص ۳۷۲ و ج ۶، ص ۳۷۷).

۳- کلیّات اقبال، ص ۳۲۵.

۴- همان، ص ۹-۳۳۸.



عبد هو چند و چگون کائنات		عبد هو راز درون کائنات
مدّعا پیدا نگردد زین دو بیت		تا نبینی از مقام ما رمیت[1]



بگذر از گفت و شنود ای زنده رود		غرق شو اندر وجود ای زنده رود
در جهان زی چون رسول انس و جان		تا چو او باشی قبول انس و جان
باز خود را بین همین دیدار اوست		سنّتِ او سرّی از اسرار اوست[2]

با صدرا

اقبال در ذیل سخن از صدرا نیز پس از اشاره به اینکه وی با منطقی نیرومند به‌کار پرداخت، به‌کلامی از وی که مفاد آن، بخشی از نظریهٔ وحدت وجود (کثرت در وحدت) است اشاره می‌کند و اینکه:

در مکتب صدرا "حقیقت همانا همهٔ اشیاست و در عین حال هیچ یک از اشیا نیست بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها"[3]

انتقاد به یکی از تفسیرهای وحدت وجود

با همهٔ آنچه گفته آمد، اقبال در بسیاری موارد، تفسیری خاص از وحدت وجود را که به‌عقیدهٔ او نتایج خطرناکی برای مسلمانان دربرداشته، قویاً تخطئه نمود و شارحان وی گویند که بر طبق تفسیر مزبور:

تمام جهان و آنچه در آن است، خداست؛ و غیر از خدا هیچ چیزی وجود ندارد؛ لاموجود الا اللّٰه، و این عقیده را به «همه اوست» هم تعبیر می‌کنند. صفات الهی هنگامی

۱- کلیّات اقبال، ص ۳۳۲، اشاره به آیهٔ «مارمیت اذ رمیت و لکن اللّٰه رمی» که صدرا نیز در بحث وحدت وجود به آن استشهاد نموده است (اسفار، ج ۲، ص ۳۷۲ و ج ۶، ص ۳۷۷).

۲- کلیّات اقبال، ص ۳۴۲.

۳- سیر فلسفه در ایران، ص ۱۳۰ (برای توضیح این کلام و ارتباط آن با «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» بنگرید به اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰ ـ متن و نیز حاشیهٔ سبزواری، ۸۰۲، ج ۲، ۳۶۸).

که به صورت اعتباری درمی آید، اشکال مختلف مخلوق را می‌پذیرد و این اشکال غیر از وجود مطلق حقیقتی ندارد؛ و مثال آن دریایی است که در اثر باد، روی آن حباب و موجهای متعدّد ظاهر می‌شود لکن در اصل، وجود آنها غیر از آب چیزی دیگر نیست و همه دریاست؛ و این صور اضافی تنها فریب نگاه می‌باشد. هستهٔ تعلیماتِ (گروهی از متصوفین (که وحدت وجود را این گونه تفسیر می‌کنند و به آن معتقدند) این است که: سالک باید پرده‌های تعیّنات را از میان برداشته و هستی خود را که در راه حق حجابِ اکبر است، یکسر محو گرداند تا به وجود مطلق واصل گردد. روح مانند قطره‌ای است که از دریای وجود جدا شده است؛ و در جهان، کمال مساعی سالک باید این باشد که ذات خود را در دریای وجود غرق کند تا مقام ابدی خود را به دست آورده و دریا گردد؛ یعنی برای پیوستن به حق باید از هستی گذشت؛ (زیرا) جهان و هستی بشر غیر از سراب و فریبِ نگاه چیزی نیست؛ و هوشمند نباید فریب هستی (را) بخورد و دل به دنیا و امور آن بندد. نشر و شیوع این گونه عقاید، موجب سلب نیروی انسانی گردید؛ و پدیدهٔ جهان را درنظر جهانیان چون سایه‌ای جلوه داد؛ و هستی غیر خدا را سراسر موهوم قلمداد کرد؛ و باعث شد که عامّهٔ مردم از کار و کوشش و جدّ و جهد بگریزند و به دنیای پنج روزه بیزاری نشان دهند؛ بدین دلیل، اقبال بر ضد این گونه عقاید، سخت قیام کرد[1] و بر آن بود که این دسته از متصوفان، با نفی خودی و از بین بردن نیروهای ذات بشری، اخلاق و کردار مردمِ جسور و متهور را ضعیف ساختند؛ و روحیهٔ سعی و کوشش و عظمت و جلال را از آنها سلب نمودند[2].

اظهارات فوق حاکی از آن است که به عقیدهٔ شارحان اقبال، وی پس از بازگشت به هند، در باب وحدت وجود تغییر عقیده داده و به مخالفت مطلق با آن گراییده است[3].

۱- اقبال در راه مولوی، ص ۴-۱۷۳ و ۱۸۵ (نیز بنگرید به: اقبال‌شناسی، ص ۸-۷۷)

۲- اقبال در راه مولوی، ص ۱۸۳.

۳- اقبال‌شناسی، ص ۵۱ و ۸-۷۷؛ اقبال در راه مولوی، ص ۱۶۵.



در حالی که:

اولاً نمی‌توان پذیرفت که اقبال از آغاز نیز معتقد به آن تفسیر خاص از وحدت وجود بوده باشد تا بعدها از آن برگردد؛ زیرا آنچه در آثار و اشعار او (و مثلاً در آن سرودهٔ اردوی او که ترجمهٔ آن را آوردیم) نمود کامل دارد، و در تحلیل‌های مفسران وی به آن تصریح شده، وحدت وجود به معنی "وحدت در عین کثرت و پراکندگی، و کثرت در وحدت و یکتائی" و به تعبیر دیگر تشکیک در وجود است؛ یعنی همان تفسیر ابداعی صدرا از وحدت وجود که بنیاد مکتب او بر آن نهاده شده و او و شارحانش بارها در توضیح و تحکیم مبانی آن سخن رانده‌اند و به‌گفتهٔ خود وی، ریشه در اندیشه‌های فرزانگان ایران باستان (پهلویان) دارد[1]؛ و اقبال در موردی دیگر ـ نه در مورد وجود ـ نیز اصطلاح صدرا در این باب را به کاربرده و می‌گوید:

وحدت او مستقیم از کثرت است　　　کثرت اندر وحدت او وحدت است[2]

چنانکه در ضمن سخن از سبزواری، شارح نامی صدرا نیز به این تفسیر اشاره کرده و صریحاً می‌نویسد که او "برخلاف صوفیان و متفکّران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت، با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست". و در گفتار حاضر، در پیرامون این تفسیر، به آنچه دو تن از حکمت‌شناسان معاصر نگاشته‌اند بسنده می‌نماییم:

وحدت وجود در دیدگاه صدرا

* هستی، یک حقیقت است؛ و دارای درجاتی است که بعضی از آن درجات ضعیف‌تر و بعضی قوی‌ترند. مثلاً همانطوری که نور ده‌شمعی با نور صدشمعی و نور هزارشمعی، درحقیقت نور همه مشترکند، و به عبارت دیگر، حقیقت نور در همه یکی است و در اندازهٔ آن که ده شمع و صد شمع و هزار شمع باشد مختلفند،

۱- بنگرید به مقالهٔ مفصّلی از راقم این سطور در تبیین نظریهٔ تشکیک در وجود و پیشینهٔ آن در حکمت ایران باستان و آراء اندیشه‌وران مسلمان.

۲- کلیات اقبال، ص ۵۹.

به همین قیاس، هستی مادّه، با هستی گیاه و هستی جانوران وغیره، همه در حقیقت هستی یک‌اند و حقیقت هستی در همه یکی است؛ و تفاوت میان آنها به واسطهٔ تفاوت در درجات هستی پیدا شده که در یک درجه مانند وجود حیوان، حقیقت هستی قوی‌تر است تا در وجود جماد. برای توضیح می‌گوئیم: هستی در معدنیّات به درجه‌ای است که اثر آن درجه از هستی، آن است که معدن، صورت شخصی خود را مدّتی -کم یا بیش- نگه می‌دارد، و همین هستی در گیاه به حدّی است که علاوه بر حفظ صورت شخصی، می‌تواند موادّ دیگر را تبدیل به صورت خود نموده و از آنها تغذیه نماید. باز هستی در جانوران به درجه‌ای است که گذشته از حفظ صورتِ شخصی -بوسیلهٔ تبدیل مواد دیگر به صورت خود و حفظ صورت نوعی- به وسیلهٔ توالد و تناسل- دارای حرکت و حس نیز می‌باشد- از حوّاس پنجگانه‌ای که یکی از آنها یا بیشتر در حیوانات مختلف هست گرفته، تا دماغ و قوای دماغی که در انسان وجود دارد. از این توضیحات برمی‌آید [که] آثار مختلفی که از موجودات دیده می‌شود، نتیجهٔ اختلاف درجات وجود آنهاست، نه آنکه اصل وجود و هستی در آنها متباین باشد. چنانکه می‌بینیم درجات گرمی، هرکدام دارای اثری مخصوص به خود هستند، با آنکه در حقیقتِ گرمی با یکدیگر مباینت ندارند، به همین ترتیب، حقیقت هستی در همهٔ موجودات یکی است و اختلاف اثر که در موجودات دیده می‌شود، به واسطهٔ اختلاف درجهٔ وجود و هستی در آنهاست[1].

- مخروط وجودی، یک وجود واحد شخصی است که در رأس این مخروط، وجود واجب‌الوجود که فوق ما لایتناهی بمالایتناهی است - عُدّة و مدّة و شدّة - قرار دارد؛ و در مراحل دیگر سایر موجودات هستند؛ و در قاعدهٔ مخروط هم عالَم (becoming)

۱- روح درنظر فیلسوف شیرازی - مقاله از استاد بزرگوار حسینعلی راشد، مجلهٔ مهر، س ۶، ش ۲، ص ۲-۱۱۱.



صیرورت و شدنِ افلاطونی قرار دارد، آن عالَم شدن هم هر چقدر که ضعیف باشد، به هر حال نوعی وجود دارد و از یکتایی وجود برخوردار است؛ و این خاصیّتِ تدلّی وجود و تنزّلِ وجود است که آن را مشابک با اعدام کرده است؛ نه آنکه ـ چنان که افلاطون گفته است ـ بین becoming و being فرق باشد. بلکه becoming از نوع و سنخ خود وجود است و از مراتب نازل وجود (being) است و وجود در این مرتبه همان صیرورت و شدن می‌باشد. شدن از بودن مجزا نیست. معنای وحدت وجود هم همین است.

حکمای پهلوی که حکمای قدیم ایران بوده‌اند چنین تزی را ارائه کرده و حکمای اسلامی هم آن را پذیرفته و تکمیل کرده‌اند[1].

- از عالم طبیعت گرفته تا عالم ماوراء طبیعت که ما به آن کل جهان هستی می‌گوییم، همه یک ظهور و نمود و پرتو و تجلّی از منبع اصیل هستی بیش نیست[2]؛ و در جهان‌شناسی ما، این جهان هستی یک هرمی است که رأس آن واجب‌الوجود است؛ و از رأس تا قاعده، همه یک حقیقت و یک هویت شخصیه است که بدین گونه پرتو افکن و گسترده گردیده[3]؛ و این گسترش، گسترش همان یکتایی است که در هر مرحله و مرتبه‌ای، به نوعی ظهور و نمود می‌کند. هرم هستی بدین گونه است[4]:

۱- هرم هستی ـ دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۱۵۰.

۲- حافظ می‌گوید:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست　　گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

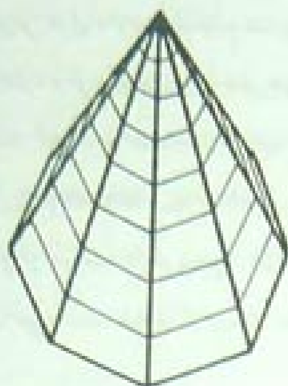
و:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود　　یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۳- ندیم و مطرب و ساقی همه اوست　　خیال آب و گل در ره بهانه

(حافظ)

۴- هرم هستی، ص ۱۸۰.



* اگر ما بخواهیم معقولات را در محسوسات پیاده کنیم، می‌توانیم کلّ جهان هستی را در یک واحد هرم که از یک هویت شکل هندسی برخوردار است ترسیم نماییم.
وجه تشبیه جهان هستی به مخروط یا هرم این است که همان گونه که رأس مخروط بسیط و ناپیداست و در عین بساطت، محیط و فراگیرندهٔ تمام جسم مخروط یا هرم است، مقام غیب‌الغیوب و غیب مکنون نیز به همین گونه است که در عین احاطه و حضور قیومی در تمام مراتب هستی، اختصاص و تعیّن مخصوصی به هیچ یک از نقاط مخروط ندارد، و نیز به خاطر این است که در عین اتصال مستقیم و ناگسستنی که میان تمام نقاط جسم مخروط و رأس حاکمیت بنیادی وجود دارد، مراتب قرب و بعد ذاتی و شدّت و ضعف تعلّقی، میان مراتب متکثره حکمفرماست که می‌تواند از کثرت تشکیکی حکایت کند؛ و از همه گذشته، در هرم هستی می‌توان قاب قوسین را به خوبی ترسیم ریاضی نمود و رأس مخروط را در قاب قوسین قرار داد.[1]
* از مبدأ که رأس نقطهٔ هرم است، افاضه می‌شود و تشعشع و تجلّی پیدا می‌کند؛ و همراه با ظهور و نمود، در هر مرحله و مرتبه‌ای یک تعیّن و حدّی پیدا می‌کند. امّا این تعیّن، دیگر مستقلاً افاضه نمی‌شود. در اینجا هم وجود باید افاضه یابد تا چنین تعیّنی

۱- هرم هستی، ص ۱۷۵.



به‌وجود آید. تعیّن اوّل در مرحلهٔ اوّل عبارت از صادر اوّل است که نزدیک‌ترین موجودات عالم به مبدأ هستی می‌باشد. خودِ وجودش صادر است نه تعیّن او، ولی این تعیّن، خود چیزی بنیادی است که محدودهٔ هستی صادر اوّل را نشان می‌دهد، و ابدأ امری ذهنی یا اسمی نیست، قراردادی نیست بلکه حقیقی است. مثل نزدیکی و دوری از خط استوا می‌ماند که شما هر چقدر به او نزدیک‌تر باشید، گرمتر است و هر چه از آن دور باشید، گرما کمتر و سرما شدیدتر می‌شود. این نزدیکی و دوری در مرتبهٔ وجودی به رأس هرم هستی، به اشیا فرم و شکل می‌دهد. در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، وجود یک تعیّن و حدّی می‌یابد و بالاخره از این حدّ، ماهیتی بنیادی به‌دست می‌آید. ماهیات در این خطوط عرضیه اشاره به‌کثرات نزول است؛ هر چقدر هم که از مبدأ وجود به‌دور باشد، چون رابطه‌اش، رابطهٔ اتصالیه و اتحادیه است، رابطه با مبدأ قطع نمی‌شود و به هیچ وجه انفکاک و خلأ در مراتب نزول پیدا نمی‌شود. منتها در خطوط عرضیه، اگر یک خطی را با خط دیگری مقایسه کنیم و نسبت میان آنها را بررسی کنیم، این خطوط عرضی با یکدیگر تباین دارند؛ زیرا تعیّن آنها با یکدیگر فرق دارد. اینها عرضیات‌اند و قابل این نیستند که با یکدیگر ارتباط طولی و علّت و معلولی پیدا کنند. ماهیات حدود و فرمهای اشیاء‌اند. هیچ وقت ممکن نیست فرمهای خط و سطح و نقطه باهم یکی باشد و چنین چیزی از محالات است. ماهیات به‌وسیلهٔ نورِ هستی نمود و ظهور می‌یابند. طبق قاعده‌ای که اتحاد و وحدت حقیقی بین دو چیزی که در عرض هم باشند و ممتاز از یکدیگر باشند به هیچ عنوان ممکن نیست، دو شیئی که متحصل و ممتاز از یکدیگر باشند، نتوانند وحدت داشته باشند؛ زیرا تناقض پیش می‌آید. اگر قرار باشد که بین دو چیز اتحاد برقرار گردد، حتماً بایستی یکی حقیقی و دیگری اعتباری باشد. اتحاد ماهیت و وجود هم عیناً از این گونه است. ماهیت حقیقی نیست ولی بنیادی است و در عین حال، با وجود اتحاد پیدا می‌کند؛ زیرا وجود امری حقیقی و متحصل است و ماهیّات امری

اعتباری و لامتحصل. اتحاد بین متحصل و لامتحصل امری بسیار آسان است. یکی مقتضی است و دیگری لامقتضی؛ و اقتضا و لااقتضا جمع می‌شوند. اگر هم وجود و هم ماهیّت هر دو متحصل باشند، ترکیب انضمامی پیش می‌آید نه ترکیب حقیقی؛ زیرا هر دو مقتضی هستند و اتحاد دو مقتضی ممکن نیست.

پس در خطوط عرضیه، هر چقدر کثرات ماهیات باشد، ما از شما می‌پذیریم. این کثرات حقیقی است نه اعتباری. فرم و شکل اشیاست، ابژکتیو (Objective) است، نه سوبژکتیو (Subjective). فلاسفه این کثرات را قبول دارند و می‌پذیرند[1].

این است وحدت وجود صدرایی که به ظن قوی با مبانی مورد قبول اقبال نیز خدشه بردار نیست. امّا تفسیری از وحدت وجود که برمبنای آن، هرچه جز خداست موهوم است ـ و با آن نتایج غیر منطقی و زیانبار که از آن می‌گیرند ـ گمان نمی‌رود که از آغاز نیز اقبال آن را پذیرفته بوده باشد تا بعدها آن را مردود شمارد؛ چنانکه تخطئهٔ این گونه تفسیر از وحدت وجود نیز دلیل متقنی بر مخالفت با هر گونه تفسیر از آن نظریه نیست؛ و صدرای شیرازی که نامی‌ترین فیلسوفان معتقد به وحدت وجود در جهان اسلام است، در انتقاد از این تفسیر اهتمام تمام نموده و در پاسخ کسانی که وحدت وجود را به معنی موهوم بودن هر چه جز ذات حق است گرفته‌اند، در ذیل عنوان «در اثبات تکثّر در حقایق امکانی» می‌نویسد:

اعتراض صدرا به یکی از تفسیرهای وحدت وجود

بیشتر کسانی که در گفتار عارفان می‌نگرند، چون به جایگاه ایشان و به ژرفای مقصودشان نرسیده‌اند، چنین پنداشته‌اند که لازمهٔ گفتار آنان این است که هویّت‌های ممکنات، امور اعتباری محض‌اند؛ و حقایق آنها اوهام و خیالاتی است که جز به‌حسب اعتبار، برای ممکنات متحصّل نمی‌گردد. اینان در پندار خود تا جائی رفته‌اند که

۱- هرم هستی، ص ۹۱-۱۹۰.

جز خداوند، همهٔ موجودات را بالصّراحه عدم و نیستی شمرده‌اند ـ حتّی ذوات گرامی قدسی و پیامبران و اولیا و اجرام بزرگ متعدّد و مختلف الجهة و القدر و آثار استوار آنها و بالجمله نظام مشهود در این جهان محسوس و جهان‌هائی برتر از این جهان را، با آن همه گونه‌گونی افراد هر یک از آنها به لحاظ نوع و تشخّص و هویّت و عدد و نیز تضادّ میان بسیاری از حقایق، و نیز اینکه هر یک از آنها آثار و احکام و شیوهٔ خود را دارند. پس چگونه می‌توان پذیرفت که ممکنات در جهان برونی لاشی و لاموجودند؟ و آنچه از ظواهر گفته‌های عارفان بر می‌آید که ممکنات را اموری اعتباری یا انتزاعی که عقل آنها را انتزاع کرده می‌شمارند، معنی‌اش آن نیست که ایشان پنداشته‌اند. بلکه حقایق در جهان برونی، موجود و بسیارند ولی منشأ هستی و ملاک تحقّق آنها امری یگانه است که عبارت باشد از حقیقت هستی که منبسط به نفس ذات خود است ـ و نه به جعل جاعل؛ و منشأ تعدّد آنها، تعیّناتی اعتباری است. پس در مورد موجودات متعدّد، درست است که گفته شود موجوداتی حقیقی‌اند ولی اعتبار موجودیّت آنها غیر از اعتبار تعدّد آنهاست؛ پس موجودیّت آنها حقیقی و تعدّد آنها اعتباری است؛ ولی چون این مطلب ـ با آن پیچیدگی و باریکی و ژرفائی که دارد ـ در قالب سخن نمی‌تواند گنجید، امر بر ذهن‌ها مشتبه می‌شود؛ و خِرَدها اعتبارات را بهم می‌آمیزند؛ و از اینجاست که بر گفتار این بزرگان خرده گرفته‌اند که با خردِ آشکار و برهانِ درست نمی‌سازد؛ و با پذیرفتنِ آن، خطّ بطلان بر دانشِ حکمت باید کشید؛ زیرا در بخش‌هائی از حکمت، تعددِ خِرَدها و روانها، و صورتها و جِرمها و گونه‌های هستی آنها که ماهیتهای متخالف دارند، به اثبات می‌رسد. و چه سخت سخیف است، سخن کسی که در پاسخ این خرده‌گیری گفته: احکام خِرَد در نزد کسی که به مرحله‌ای فراتر از مرحلهٔ خرد رسیده، نادرست است![1]

۱- اسفار، ج ۲، ص ۲۲-۳۱۸.

نیز در اثبات ناسازگاری خرد و آئین با آن تفسیر از وحدت وجود می‌گوید: عقل به دلیل ظهور کثرت در ممکنات، این نکته را در می‌یابد؛ و در شرع نیز مدار تکلیف و بیم و امید بر تعدّد مراتب موجودات و تخالف نشئه‌ها و واقع شدن افعال بر دست بندگان است (پس به این نکته می‌پردازد که وحدت وجودِ مورد نظرِ عارفان) وحدتی است که در آن، کثرت‌ها مندرج است؛ و وحدتی جمعی است؛ اگر حقیقت موجود مطلق را ـ بما هو موجود مطلق ـ بنگری، آن را مرتبهٔ واحدیّت می‌گویند؛ و اگر موجودِ صرفِ بحتی را بنگری که معنی دیگر با ذات آن نمی‌آمیزد و در حقیقتِ آن، هیچ گونه تعیّنی راه نمی‌یابد، آن نیز به خودی خود فیض بخشی‌هائی دارد و به ذات خویش تراوشهائی می‌نماید که ماهیتها و احکام ثابتهٔ مطابق با واقع، از آن موجود ناشی می‌گردند؛ و البتّه منشأ موجودیّت و تحقّق آنها، جز خودِ همان هستی متحقّق به ذات خود و کامل و بی‌نیاز از آنچه جز اوست نمی‌باشد.[1]

یکی از شارحان صدرا در روزگار ما نیز در ذیل عنوان وحدت وجود نوشته‌اند:

اعتراض شارح صدرا در عصر ما به یکی از تفسیرهای وحدت وجود

در تفسیر آن، چهار معنی متصوّر است؛ اوّل آنکه مراد از وحدت، وحدت شخصیه باشد؛ و مقصود این باشد که حضرت واجب بالذّات، شخص واحد منحصر به فرد در وجود است؛ و برای وجود و مفهوم هستی، مصداق دیگری نیست؛ و موجودات بسیار از سما و ارض و جماد و نبات و حیوان و نفس و عقل، که در عالم امکان مشهود هستند، همه خیالات همان واجب الوجود می‌باشند و در واقع چیز دیگر نیستند؛ مانند آب دریا که به صورت موجهای گوناگون از بزرگ و کوچک و بلند و پست بر می‌آید؛ و در حقیقت، آب دریا و موجهای آن، یک حقیقت و یک فردِ آب بیش نیست؛ بلی کثرت موجها وهم را به گمراهی و ضلال برده و انسان خیال می‌کند موج غیر از آب است.

---

۱ - اسفار، ج ۲، ص ۷-۳۲۶.



این تفسیر، غلط محض و بیهوده است؛ زیرا علاوه بر اینکه این معنی منافی صریح شرع انور و کفر است، و مرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است، مخالف با قواعد عقلیّه است؛ و همهٔ اوضاع مسلّمه در علم حکمت - (از) علّیّت حق و معلولیّت ممکنات و حاجت ممکن به واجب و سایر اوضاع علمی - را برهم ریخته و اساس خداپرستی و بندگی را منهدم می‌نماید؛ و هم مخالف با حس است؛ زیرا که به‌طور محسوس می‌دانیم و می‌بینیم که برای هر نوعی، خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست؛ حتّی در گیاه، اثر یک گیاه که سم است، هلاک نمودن است؛ و اثر گیاه دیگر، تریاق و معالجهٔ سم است. همین طور در معادن و انواع مختلفهٔ حیوان و عجایب مختلفهٔ آنها. پس چطور شخص عاقل می‌تواند انکار کثرت وجودات را در واقع نماید و همه را یک شخص بداند؟[1]

الهیات اقبال

ثانیاً گرچه اقبال وحدت وجود به معنی نفی هر موجودی جز خدا، یا حلول او در موجودات دیگر یا همه خدایی را مردود می‌شمرد، این نظریّه را هم که جهان بیرون از ذات خدا و موجودی علیحده، و همچون ساخته و پرداختهٔ پیشه‌ور و کارگری باشد تخطئهٔ می‌کرد و معتقد بود:

نظر درست دربارهٔ هستی، تصوّر وحدت و استمرار همهٔ جنبه‌های وجود بدون شکافها و فواصل و بریدگی‌هاست؛ و در میان همهٔ مظاهر موجودات، وحدت عضوی و آلی موجوداست که عقاید و آراء فلسفی و علمی، این وحدت را با اندیشهٔ تحلیلی تجزیه می‌کند. فلسفهٔ اقبال، فلسفهٔ تمامیت و یک پارچگی جهانی است که برمبنای آن، حقیقت اعلی خود را در ظاهر و باطن، در صورت تمثیلات ظاهر می‌سازد. او برای تأیید فلسفهٔ وحدت و تمامیت خود، شواهد محکمی از آیات قرآنی به دست می‌دهد؛ و دربارهٔ خدا

۱- مجموعهٔ رسائل و مقالات فلسفی استاد سیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی، ص ۲-۵۳



عقیده‌ای دارد که از نظر او دربارهٔ حقیقت نهایی برخاسته است؛ و خدا را همان حقیقت نهایی می‌داند و بر آن است که خدا واقعیت دارد و مخلوقات هم واقعیت دارند؛ خداوند ذات و انانیت کامل است؛ امّا فردیت و شخصیت مخلوقات، باید به تدریج تحقّق یابد؛ و چنانکه برگسون می‌گوید - این فردیّت امری مشکک است. اقبال نظر خود را دربارهٔ خدا از قرآن گرفته است و به موجب آن: خداوند هم در جهان و هم برتر از جهان است؛ هم شخص است و هم برتر از شخص؛ حقیقتی معنوی و لامکان است و در عین حال مبهم و نامشخّص نیست؛ وجودی واحد و مشخّص است؛ نیز خدا - یا ذات برتر - نامتناهی است؛ ولی این عدم تناهی، زمانی یا مکانی نیست بلکه در فعالیت و ابداع است؛ و جهانی که ما می‌شناسیم، فقط جزئی از این ابداع نامتناهی است؛ جهان در زمان معینی آفریده نشده؛ و هر که فاصله‌اش نسبت به خدا کمتر، او کامل‌تر[1]؛ و ذات خدا ابداع و آفرینش جاوید است[2]؛ و جلوه‌گاه حقیقت و مظهر انوار الهی، خودی بشر است و ذات انسان کامل سراپا مظهر حق[3]؛ و سرانجام:

تراشیدم صنم بر صورت خویش به شکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود برون رفتن محال است به هر رنگی که هستم خود پرستم[4]

مقایسهٔ الهیات اقبال با الهیات صدرا

تفسیرهای اقبال از مبانی مذکور، با آنچه در حکمت صدرا می‌بینیم، کاملاً هماهنگ نیست؛ امّا وجوه مشترک و همانندیها به‌اندازه‌ای فراوان است که موارد اختلاف را تحت الشعاع قرار می‌دهد. فی المثل در مورد نفی حلول[5] و تخطئهٔ کسانی که خدا را همان مجموعهٔ موجودات می‌دانند[6] یا در توضیح رابطهٔ حق و خلق، از تمثیل صنعتگر و

۱- اقبال در راه مولوی، ص ۱۸۶.
۲- تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ۶-۲۳۴.
۳- اقبال در راه مولوی، ص ۱۷۶ و ۲۲۸.
۴- کلیات اقبال، ص ۲۰۹.
۵- اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۸ و ج ۶، ص ۱۰۸.
۶- همان، ج ۲، ص ۳۴۵. ایقاظ النائمین، ص ۲۱.

ابزارهای او استفاده می‌کنند[1]؛ و نیز آنچه صدرا در تأکید بر اصول ذیل گفته:

- ذات حق محصور در چیزی نیست و چیزی از او تهی نیست[2] و هویات وجودی، لمعات جلال و جمال اویند[3].
- موجودات، با همهٔ جدایی‌های گوناگون از یکدیگر، یک حقیقت واحد خدایی، جامع همهٔ حقایق و طبقات آنهاست[4] و جمله را اصلی یگانه است که حقیقت بخش حقایق، و بخشندهٔ شیئیت به اشیا و ذات به ذوات است؛ او حقیقت است و باقی شؤن او، او اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات او[5].
- واجبِ برتر نورالانوار است که توانایی او را نهایت نیست؛ و آنچه جز اوست، نورهایی است که نیروی آنها متناهی است[6].
- فاعلیت حق، امری بر دوام و همیشگی است؛ و هرگز از فعل بازنمی‌ماند، و امتداد جود او، دمبدم و لحظه به لحظه؛ و وحدت و پیوستگی و عدم انقطاع فیض او بر جهان ممکنات، حقیقتی چون و چرا ناپذیر؛ و صنع او ازلی، و افاضهٔ او به اشیا از ازل تا ابد بر نسقی واحد است[7]؛ و چون توانایی او بر افادهٔ خیر و رحمت نامتناهی است، روا نیست که رحمت و فضل او در مرزی بایستد و از آن نگذرد و پس از آن، به صورت امکان نامتناهی بماند و از قوه به فعل درنیاید ـ این جداً ممتنع است[8].
- خدای تعالی برترین و استوارترین مراتب هستی است؛ و هر آنچه به‌او نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر و تمام‌تر است. خدا مانند جنس در قیاس به تحصلات انواعش، و یا مانند نوع در قیاس به تشخصات شماره‌ها و هویتهای افرادش، مبهم الوجود نیست، و

۱- اسفار، ج ۶، ص ۱۰۹.
۲- همان، ج ۶، ص ۲-۱۴۱.
۳- همان، ج ۱، ص ۸۷.
۴- همان، ج ۶، ص ۳۷۳.
۵- مشاعر ـ صدرا، ص ۵۳.
۶- اسفار، ج ۲، ص ۸۹.
۷- همان، ج ۲، ص ۱۳۸ و ۲۱۵ و ج ۷، ص ۲۸۲ و ۶-۳۰۵.
۸- همان، ج ۷، ص ۱۲۱.



کلّی طبیعی جنسی نیست که موجودات، افراد و انواع آن باشند[1].

* حیات الهی، حیات جسمانی نیست[2] و نمی‌توان گفت او در چه چیز و بر چه چیز جای دارد؛ بلکه او بالای هر شیئی و پایین هر شیئی است و عظمت او همه چیز را پرکرده و هیچ آسمان و زمین و دشت و دریا و هوایی از او تهی نیست[3].

صدرا برای توجیه آراء خود در باب وحدت وجود، از آیات قرآنی هم کمک گرفته[4] و شخصیت یافتن مخلوقات بل اصل جهان ماده را یک امر واحد متصل مستمر تدریجی و دائماً سیال می‌داند[5] و در عین اعتقاد به وحدت، به وجود حقایق، حقایق موجودات، حقایق انواع، حقایق جهان، حقایق امکانی، حقایق وجودی، حقایق اشیا ـ در طول حق ـ اذعان دارد[6].

سخن از جایگاه نظریهٔ وحدت وجود در مکتب دانای راز و همانندیهای آن با اندیشهٔ فیلسوف شیراز را با دو بیت دیگر از اقبال به پایان می‌بریم که به عقیدهٔ برخی از شارحان وی، اشاره است به‌کثرت در وحدت و وحدت در کثرت و تعیّنات و مراتب وجود. می‌گوید:

خود شکن گردید و اجزا آفرید | اندکی آشفت و صحرا آفرید
باز از آشفتگی بیزار شد | وز به هم پیوستگی کهسار شد[7]



۱- اسفار، ج ۶، ص ۱۰۶ و، ج ۷، ص ۱۴۹.　　۲- همان، ج ۶، ص ۴۱۷.

۳- همان، ج ۶، ص ۱۴۲.

۴- همان، ج ۲، ص ۲۹۳؛ عرشیه ـ صدرا، ص ۲۲۰، مشاعر، ص ۵۳.

۵- دو فیلسوف شرق و غرب ـ استاد راشد، ص ۲۰، ۴۹ تا ۵۱.

۶- اسفار، ج ۲، ص ۳۱۲ و ۳۱۸ و ۶۱-۳۶۰، ج ۴، ص ۱۸۳، ج ۷، ص ۹-۱۸، ۱۸۳؛ مشاعر، ص ۲۵ و ۵۳؛ ایقاظ النائمین، ص ۲۷، ۳۳ و ۳۷؛ مبدء و معاد ـ صدرا، ص ۳۸۴.

۷- اسرار خودی ـ اقبال، با مقدّمهٔ محمّد حسین مشایخ فریدنی، ص ۱۷ پاورقی.



سخنی چند دربارهٔ مکاشفات رضوی

کورش منصوری

ای خدای پاک و بی‌انباز و یار　　دست گیر و جُرم ما را درگذار

یاد ده ما را سخنهایِ رقیق　　که تو را رحم آورد آن ای رفیق

هم دعا از تو، اجابت هم ز تو　　ایمنی از تو، مهابت هم ز تو

گر خطا کردیم، اصلاحش تو کن　　مصلحی تو ای تو سلطانِ سخُن

کیمیا داری که تبدیلش کنی　　گرچه جویِ خون بوَد نیلش کنی

اینچنین میناگریها کارِ توست　　واینچنین اکسیرها ز اسرارِ توست

این چه شگفت دارویی است که سترگترین دردهای انسانی را درمان است! این چه خوش نوای دلکشی است که پیوسته از دوست، در گوش طنین انداز است! این چه هوایی است که همواره پاک است و پاک از هویٰ! این چه کلامی است که در عین بی‌رنگی، رنگین است! این چه معنایی است که گفتِ بی‌گفت است! این چه آبی است که تشنگی ورای تشنگی است! و این چه آتشی است که دوزخ آشام است و خدایْ جای!

مثنوی دفتر عشق است؛ عشق حاصل کلام مثنوی است.

مثنوی فرزند صالح قرآن شریف است؛ و عجب فرزندی شایسته. میراثبرِ آن کلامِ سحر حلال است؛ و چه امینی بزرگ.

مثنوی داستان دوستان است؛ انبیای دلسوز و جانْ فداء، اولیای یکرنگ و با صفا.

مثنوی بیداری و خواب است؛ بیداری جاهلان و منکران، خواب بخردان و عارفان.



مثنوی فلک الأفلاک سرور و محبّت است و حضور و غیبت؛ حضور در حضرت جانان و غیبت از این خاکدان.

مثنوی روشنْ رخشِ زیبای ذکر است و ناپیدا سیمرغ فکر.

مثنوی شورش درون است و غوغای دامن چاکان.

مثنوی بند است و رهایی؛ بند در درد و رهایی از نَفْس.

مثنوی سرمشقی است از آموزگار معرفت و گلدسته‌ای است از گلزار محبّت.

مثنوی ندای جانفزای حقّ است و خاموشی مطلق.

مثنوی ژاله‌های تر و روانِ آن است، بر رخسارهٔ قلب.

مثنوی رقص در رقص نور است و عُرس در عُرس شور.

مثنوی چاه اسرار است و سرشکِ فریادها.

مثنوی گامهای زلال سَخر است و جستار آن همیشه بودِ در نمود.

مثنوی نمایش یگانه بلند بالای جمال و درخشش دُردانه نوری است که هستی از او زیبا شد و رنگ یافت.

و شگفت نیست که هر کس از این نامهٔ محبوب، بهره‌ای فراخورِ خود بر می‌گیرد، ناب می‌شود و آب، پاک می‌شود و خاک.

و سخن کوتاه و زیبنده‌ترین گواه:

مثنوی ما دکان وحدتست　　　　غیر واحد هر چه باشد آن بُتست

به راستی از زمانی که این اثر سترگ و جاودانی از دم ایزدی حضرت مولانا ـ عظّم الله ذکر ـ سروده شده و به خامهٔ ربّانی حضرت حسام‌الدّین چلبی ـ قدس الله سرّه روح العزیز ـ نگاشته گردید، تا به امروز شروح، حواشی، تفاسیر، تعابیر و امثال و حکم از این اثر پر مایه و به شکوه به دست پیشینیان و امروزیان گزارش شده که جای بسی سپاس و قدردانی است. و این خود نمایانگر آن است که مثنوی شریف سوای هر کتاب دیگری در



بالاترین جایگاهها قرار دارد.

هرگاه به هر گوشه‌ای از گوشه‌های این کتاب ارجمند و والا نظر و دقّت می‌شود، بی‌کرانْ اقیانوسی از عجایب و غرایب معانی و سحرهای حلال مشاهده می‌گردد. آنگاه که از دیدگاه فلسفی و کلامی تا رازهای ناب عرفانی و نیاز و نیایش، و از آنجا به سیرت نیک پیامبران ـ علیهم السّلام ـ و شکوه و جلال مردان اهل ایقان، تا سادگی و بی‌پیرایگی عاشقان جان بر کف، و اهمّ و اخصّ جمیع آنها از نامهٔ محبوب قرآن مجید سخن می‌رود، هر کس به قدر استعداد و فراخور لیاقت و وسع بشری خود بهره بر می‌گیرد:

مسلمان از قالب ظاهریهٔ آن، شریعت؛ سالک از احکام باطنیهٔ آن، طریقت؛ عارف از تقرّب و توصّل آن، حقیقت؛ فلسفی از نگرشهای ژرف و بی‌پایان آن؛ دانشمند از نکات دقیق علمی آن؛ عاشق از سراسر سوز و شوریدگی و پاکبازی آن؛ ادیب و سخن شناس از دقایق ادبی و صناعات آن، عامی از کلام ساده و بی‌ریای آن. و این جای شگفت نیست، که: «انّا نحن نزّلنا الذّکر و انّا له لحافظون»؛ که بزرگْ خدای توانایش به قلم آورد و خود نگهبان است.

به هر روی، دربارهٔ این کتاب مستطاب سخن بسیار است و مقالات بی‌شمار نوشته و گزارش شده.

شروح کهن

۱- شرح ناتمام جواهرالاسرار و زواهرالانوار؛ تألیف شهید کمال‌الدّین حسین بن حسن خوارزمی (م: ۸۳۵هـ) که سه دفتر را گزارش کرده است و محقّق بزرگوار جناب آقای دکتر محمّد جواد شریعت از سه دفتر یک دفتر همراه با مقدّمه آن را تصحیح کرده‌اند.

۲- اسرارالغیوب از خواجه محمّد ایّوب که ابیات مشکل پنج دفتر را شرح و گزارش کرده است.

۳- شرح مثنوی عبدالعلی محمّد بن نظام‌الدّین مشهور به بحرالعلوم که هر شش دفتر را گزارش کرده و افکار مولانا را با عقاید محیی‌الدّین بن عربی مطابقت داده که با مذاق

مولانا سازگاری چندانی ندارد و بدین سبب نیز از مقاصد وی به دور افتاده است.

۴- شرح مثنوی حکیم شریف حاج ملّا هادی سبزواری (م: ۱۲۹۰ ﻫ) که مؤلّف مثنوی را با مذاق حکما تطبیق نموده.

شروح امروزین

۱) شرح مثنوی شریف مرحوم فروزانفر که تنها بخشی از دفتر اوّل گزارش شده.

۲) شرح مثنوی شریف دکتر سیّد جعفر شهیدی که به سبک و سیاق و دنبالهٔ شرح فروزانفر گزارش شده.

۳) شرح مثنوی محمّد تقی جعفری.

۴) شرح مثنوی عبدالباقی گولپینارلی (تصحیح و ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی).

باید اذعان داشت که تمامی شروح یاد شده و آنها که یاد نشده و به دورهٔ عثمانی تعلّق دارد، هر کدام به مقتضای حال و کلام، در جایگاه خود ارزشمند و گرانمایه بوده و هست.

شرحی که اکنون به دست اقلّ فقرا تصحیح و ویرایش شده و به مکاشفات رضوی موسوم است، یکی از شروح کهن شبه قارّهٔ هند است که بسیار پرمایه و درخور است و به دست عالم عارف محمّد رضا لاهوری ـ کوتاه و روان ـ گزارش شده و ابیات مشکل هر شش دفتر به دقّت بررسی شده است که امید است مولوی شناسان و مثنوی پژوهان را کلید مشکلات باشد و سالکان حقّ را گشایش راه.

این همه گفتیم لیک اندر بسیچ | بی‌عنایات خدا هیچیم، هیچ
بی‌عنایات حق و خاصان حقّ | گر ملک باشد، سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا | با تو یادِ هیچ کس نبْوَد روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای | تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطرهٔ علمست اندر جانِ من | وارهانش از هوا وز خاکِ تن

وَ ما توفیقي إلّا بِاللهِ عَلَیهِ تَوَکَّلتُ وَ إلَیهِ اُنیب

دربارهٔ مؤلّف

شارح بزرگوار مولوی محمّد رضا ملتانی لاهوری ـ رحمة الله علیه ـ در قرن یازده هجری قمری در شهر لاهور چشم به جهان گشود. پدرش محمّد اکرم، از محقّقان آن زمان بود. شرح اسکندرنامهٔ نظامی را شروع کرد و پیش از به انجام رساندن آن، بدرود زندگانی گفت. پسرش ـ محمّد رضا لاهوری ـ آن شرح را به پایان برد و بدین ترتیب با ذوقی سرشار و دانشی بسیار به پهنهٔ علم و ادب راه یافت. از وی اطلاع و گزارش دقیقی در دست نیست؛ تنها همین اندازه دانسته شده که در آغاز شرح مثنوی معنوی (مکاشفات رضوی) و به عنوان مقدّمه از خود سخن می‌راند که در جوانی به خدمات دیوانی و سلطانی می‌پرداخته و نیک بر می‌آید که از بزرگان درگاه پادشاهی و از علمای زمان خویش بوده. از سویی افسوس و دریغ می‌خورد که عمر عزیز و شریف خود را در این راه دنیوی و فانی صرف کرده است.

به هر روی، چون فرصت گوشه نشینی و خلوت و فراغت خاطر دست داده، و از پیش آرزوی همنشینی و همدمی با این دلربای سراسر ناز (مثنوی معنوی) را در سر می‌پرورانده، همّت را به مقتضای: «انّ الله یحبّ معالی الهمم» کمربسته و با عشقی تمام و شوری تام به حلّ مشکلات و رفع نکات و دقایق ابیات شش دفتر مثنوی معنوی پرداخته است. و از آن روی که در این راه سخت پرپیچ و خم و توانفرسا موّفق و مؤیّد باشد، دست ارادت به جان زلال و دامن پاک ثامن الائمه حضرت امام علی بن موسیٰ الرضا ـ ع ـ داده است.

خود می‌گوید: "شرح مثنوی مولوی را به تبرّک و تیمّن حضرت امام رضا ـ ع ـ به مکاشفات رضوی موسوم گردانیدم".

دربارهٔ خانوادهٔ وی اطلاع چندانی در دسترس نیست؛ امّا در دفتر سوّم در حکایت زنی که فرزندش نمی‌زیست، می‌گوید:

«... قضا را شرح مثنوی به این مقام رسید که این سرگشتهٔ بادیهٔ حیرت را پسری که غیر او فرزند دیگر نبود، درگذشت. و از ارتحال او حال آنچنان متغیّر گردید که عقل و هوش آواره، جامهٔ صبر [و] شکیب پاره شد...»

از اینجا به بعد تا پایان دفتر ششم، با غمی جانکاه و اندوهی بی‌کران که به شارح روی آورده، ابیات با بی‌حوصلگی و کم دقّتی شرح شده که دقیقاً و کاملاً آشکار است.

سبک و سیاق مؤلّف

مؤلّف دانا و آگاه محمد رضا لاهوری برای شرح و گزارش ابیات مثنوی معنوی چند وجه را مدّنظر قرار داده که چکیده و کوتاه به آن پرداخته می‌شود:

الف) شارح اوّلین نکته‌ای را که در شرح ابیات مورد توجّه و عنایت قرار داده، آن است که در بیشتر جاها پیش از شرح، نقدی کوتاه از داستان مورد نظر را بازگو می‌کند و مقصد و هدف حضرت مولانا را بیان می‌فرماید که دو نمونه آورده می‌شود:

«ترجیح نهادن شیر جهد را بر توکّل و تسلیم تقسیم جهد و توکّل چه مناسب افتاده. جهد و کسب معنوی است به جانب شیر تا مشعر باشد بر این مدّعا که شیر مردان از راه کمال قدرت و قوّت، در راه دین کمر به اجتهاد بندند. و توکّل به سایر نخچیران آنکه، امر و ضعف را در این امر کار نفرمایند. گویا تنبیه است بر آنکه در کار مجاهده، شیر بیشه باش نه شغال اندیشه».

«قصّهٔ آن خلیفه که در کرم از حاتم طایی... الخ، این داستان در استشهاد آن است که هر کس هرچه در راه حقّ تعالیٰ بدهد، بهتر از آن باز ستاند. چنانچه اعرابی اندک آب باران نزد خلیفه برد، و با وجود آب شیرین که در شهر خلیفه می‌گذشت، اعرابی را اعطا فرمود و به رایگان داد.

مراد از اعرابیِ درویش، عقل است؛ و از زن، نفس مکّاره. چنانچه در مخلص قصّه مصرّح خواهد شد، و در ابتدا از این جهت تنبّه کرده شد تا در ادراک آنچه از طرفین مذکور خواهد شد، بر قدم بصیرت آوری».

پس گاه شارح کلّ یک بیت را که با نشانهٔ قوله (= سخن اوست) نشانمند شده، آورده و یکایک نکات و دقایق آن ـ از جهت قرآن و حدیث، لغت، اصطلاح، تاریخ و... ـ پرداخته و پس از آن، بیت را روان و یکدست و بیشتر اوقات در نهایت ایجاز شرح می‌کند:

«قوله:

نام احمد چون حصاری شد حصین　　　تا چه باشد ذات آن روح الامین

روح، عبارت است از جوهر مدبّر بدن یا چیزی که در حکم بدن باشد. چنانچه قرآن را حقّ تعالیٰ روح خواند، وجهش این که تدبیر امّت بدان حاصل است. پس مجموع امّت به منزلهٔ بدن باشد و قرآن به مثابهٔ روح مدبّر. و تدبیر جوهر روح، چون مقارن خطا که آن خطا مانند خیانت باشد نباشد، در کارخانهٔ الهی به روح الأمین موسوم می‌گردد. و اگر تدبیر آن جوهر به اموری که مافوق قدرت بشری است تعلّق شود، روح الله و روح القُدس اسم یابد. و شخص کامل که تدبیر او در عالم اشخاص بر این وجوه باشد، با وجود بدن عنصری ملقّب شود به روح الله و روح القُدس و روح الأمین؛ اگرچه بشر است. از این جهت مولوی، حضرت رسالت پناه را ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ روح الأمین گفت و جبرئیل [ع] هم همچنین».

یا

«قوله:

دل که اوبستهٔ غم و خندیدنست　　　تو مگو کو لایق آن دیدنست

اشارت قرآنی

«قوله:

زانکه گفتندش که فرمان آنِ تست　　　گر همی خواهی عصا افگن نخست

مضمون آیهٔ: «قالوا یا موسیٰ إمّا أن تلقی و إمّا نکون نحن الملقین» [است]».

اشارت به حدیث

"قوله:

قطرهٔ دل را یکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردونها نداد

گوهر، کنایه از قابلیت اوست مر علم معرفت را که حدیث: «لایسعنی ارضی و لاسمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المؤمن»، از آن خبر می‌دهد".

ج) گاه شارح یک مصرع را آورده و با نشانهٔ «الخ» کلّ بیت را اراده کرده که مصحّح برای تفهیم و روانی بیشتر بیت، بیت بعدی را در دو قلّاب آورده است:

"قوله:

چیست تعظیمِ خدا افراشتن [خویشتن را خوار و خاکی داشتن]

یعنی، تعظیم و بزرگی خدا بجا آوردن، خود را خوار داشتن است".

د) گاه یک مصرع آمده و همان اراده شده است:

"قوله:

[گرگ خود چه سگ بوَد کو خویش دید] پیش من چون شیرِ بی‌مثل و ندید

ندید، به معنی نظیر. چنانچه گویند: بی‌ندید، یعنی بی‌نظیر.

پیش سبحان پس نگهدارید دل [تا نگردید از گمانِ بد خجل]

از سبحان به اعتبار تنزیه، ذات حقّ خواسته؛ از قبیل اطلاق مصدر و ارادهٔ اسم مفعول، یعنی، ذات مقدّس و منزّه".

باید یادآور شد که شارح بزرگوار در برخی ابیات دقّت خاصی مبذول داشته که در دیگر شارحان کمتر می‌توان سراغ گرفت؛ برای مثال در بیتی که ان شاءالله تعالی خواهد آمد، به چند وجه بیت را شرح کرده که یکی از وجوه آن کاملاً نادر است و از هوش سرشار وی سرچشمه می‌گیرد:

"قوله:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد وانکه بی‌روزیست، روزش دیر شد



مرجع ضمیر شین لفظ پاک است که مراد از آن عشق یا غم عشق است. و این سه بیت به حسب ربط، با هم دست به گریبان آمده و صفتِ همان پاک، بیان کنند. و اشاره می‌فرمایند که، عشق بحری است بی‌پایان، هر عاشقی که ماهی این دریاست، لب تشنه بزید و لب تشنه بمیرد و روزش دیر شد؛ یعنی، به غم و اندوه گذشت، بنابر قاعدهٔ مشهور که گویند: هنگام شادی زود بگذرد و ایّام غم دیر بسر آید. و معنی بیت، قسم دیگر هم بیان می‌شود. و ماهی پیوسته در آب است و از دریافت حقیقت آب در حجاب. چنانچه حضرت مولوی در جای دیگر می‌فرمایند:

ماهی اندر آب جو و آبِ جو　　　می‌زند بر گوش چشمش آبْ جو

پس ماهی کنایت باشد از شخص غافل که از قریب حقّ بی‌خبر است. و حاصل معنی آنکه، غیر غافل هر که به قدر، آگاهی داشت، به‌کام دل رسید. و آن که بی‌روزیست، بی‌رو، بی‌مروّت را گویند. یعنی، هر کاملی که مروّت با نفس نگردد، محکوم او نگردید و به پیروی زندگانی کرد، روزش دیر پایید، یعنی عمر باقی و حیات جاوید یافت.

هـ) شارح برای جمع‌بندی سخن خود با کلماتی چون: (یعنی، أیْ، حاصل کلام آنکه، می‌گوید که) شرح ابیات را آغاز کرده و به پایان رسانده است. البتّه اینگونه سبک و روش از دیرباز، بویژه در نزد شارحان، حاشیه نویسان و مفسّران شبه قارّهٔ هند رسمی معهود بوده است.

دربارهٔ نسخهٔ خطّی و چاپی

برای تصحیح و مقابلهٔ مکاشفات رضوی در آغاز از دو نسخهٔ خطّی در پاکستان، محفوظ در کتابخانهٔ گنج بخش استفاده شد و از آنجایی که این دو نسخه بی‌اندازه مشوش، آشفته و نیز پر از اغلاط بود، مصحّح را بر آن داشت که به نسخه‌ای دیگر رجوع کند که تمام و کمال و خوانا باشد. به لطف الهی و به دست محقّق بزرگوار جناب آقای



سیّد احمد بهشتی، نسخه‌ای بسیار خوانا و درست و شفاف (چاپ سنگی، لکهنو) به بندهٔ فقیر رسید و بدین ترتیب کار استنساخ و تصحیح، مجدّداً آغاز شد و با اندکی افتادگی نسخه به پایان رسید. از خدای متعال و ایشان سپاسگزارم.

در پایان باید یادآور شد که شارح به تمامی نکات و دقایق ابیات، نظری صائب و موشکافانه داشته و به آنها پرداخته است؛ چه آنجا که بیتی به آیه‌ای شریف اشارت دارد (اقتباس، حلّ، درج) یا به حدیثی (قدسی، نبوی)، چه آنجا که اصطلاحی عرفانی مطرح شده و وی آن را به ظرافت شکافته و شناسانده است، همه و همه دست به دست هم داده تا شرحی جاندار و پرمایه بر صفحهٔ تاریخ نقش شود. خدایْ تعالی وی را مشمول رحمت واسعهٔ خویش قرار دهد.

وصف و صورت نیست اندر خامه‌ها   عالم و عادل بود در نامه‌ها
عالم و عادل همه معنیست بس   کش نیابی در مکان و پیش و پس
می‌زند بر تن ز سوی لامکان   می‌نگنجد در فلک خورشید جان

اللّهُ لا إلهَ إلّا هو لَهُ الأسماءُ الحُسنی

مذهب تشیّع (اثنی عشریه) و محمد رضا لاهوری

باید به جرأت گفت با اینکه شارح قولاً و علناً تشیّع خود را بازگو نمی‌کند، ولی باطناً آن را نمایان و آشکار می‌سازد؛ دلیل بر این مدّعا آنکه:

۱- در مقدّمه، شارح به کسی دست ارادت و ارشاد می‌رساند و وی را متیمّن و متبرّک می‌داند که کسی جز امام هشتم شیعیان، حضرت امام رضا ـ ع ـ نیست. دیگر این که به نام نامی آن حضرت، شرح خود را موسوم به مکاشفات رضوی می‌گرداند.

۲- در داستان وصیّت کردن رسول ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ مر علی را ـ کرّم الله وجهه ـ که چون هر کسی... الخ، آنگاه که این بیت را می‌آورد:

قوله:

گفت پیغمبر علی را کای علی   شیر حقّی پهلوان پُر دلی

شارح، شرح و قول خوارزمی را دربارهٔ حضرت علی ـ ع ـ می‌پذیرد و به جای قول و رای خود متمسّک قرار می‌دهد:

"خواجه حسین خوارزمی آنچه در این مقام می‌نویسد حاصلش آن است که، امیرالمؤمنین علی [ع] اعلم عالم و مقتدای اولیای بنی آدم است. رسول خدا [ص] او را وصیت کرد و خبر داد از آنچه بعد غروب آفتاب نبوّت بر او وارد شود از مصایب؛ تا تحمّل بیشتر کند و طریق مصابرت اختیار نماید و شجاعت و دلیری را کار نفرماید و در سایهٔ نخل امید که ظلّ تربیت رسول الله [ص] باشد، درآید و تابع عقل و سرّ خود باشد؛ زیرا که عقل و سرّ آن جناب، ذات حضرت محمّدی [ص] است. و عاقلی که هیچ ناقلی او را از راه نتواند برد، نیز محمّد مصطفی [ص] است..."

۳- در داستان برخاستن مخالفت و عداوت از میان انصار...، از امام دوازدهم ـ ع ـ سخن می‌راند:

"قوله:

تا سلیمان لسینِ معنوی [در نیاید بر نخیزد این دوی]

یحتمل که مراد، ظهور صاحب الامر باشد".

۴- شارح در بیت زیر، از یکی از چهار کتابی که امّهات مراجع تشیّع به حساب می‌آید، بهره برده است که این خود نیز می‌تواند دلیلی بر شیعی بودن وی باشد:

"قوله:

در صحابه کم کسی حافظ بُدی [گرچه شوقی بود جانْشان را بسی]

در کافی مذکور است که: حضرت عمر ـ رضی الله عنه ـ سورهٔ بقره را در دو لیفه سال حفظ کرده".

۵- نیز در بیتی دیگر، از حضرت زین‌العابدین ـ ع ـ به عنوان امام و سیّدالمتّقین یاد کرده است:

قوله:

آن منی و هستیت باشد حلال [که درو بینی صفات ذوالجلال]

یعنی، اشقیا حضرت سیّدالمتّقین، امام زین‌العابدین [ع] را متکبّر گفتند. حضرت فرمود که: تکبّر مرا کبریای الهی فرمود بر او. آنچه در این می‌بینید، کبریای اوست نه تکبّر من.

ای مُشیرِ ما تو اندر خیر و شر | از اشارتهات دلمان بی‌خبر
ای یَرانا لا نَراه روز و شب | چشم بندِ ما شده دیدِ سبب
چشمِ من از چشمها بگزیده شد | تا که در شب آفتابم دیده شد
لطف معروف تو بود آن ای بهی | پس کمالُ البِرِّ فی اتمامهِ
یارِ شب را روزِ مهجوری مده | جانِ قربت دیده را دوری مده
بُعدِ تو مرگیست با درد و نکال | خاصه بُعدی که بوَد بَعْدالوصال
آنکه دیدستت، مکن نادیده‌اش | آب زن بر سبزهٔ بالیده‌اش
من نکردم لا اُبالی در روش | تو مکن هم لاابالی در خلِش
زین کششها ای خدایِ رازدان | تو به جذبِ لطفِ خودمان ده امان
غالبی بر جاذبان ای مشتری | شاید ار درماندگان را واخری

حَسْبِیَ اللهُ لا اِلهَ اِلّا هو عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ و هو رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظیم

روش کار و پرداختن آن

از آنجایی که متن از لحاظ قدمت زبانی اهمیت چندانی نداشت و سبک کلامی مؤلّف چون دیگر شارحان شبه قارّهٔ هند قالبی و همانند بود، به مقابلهٔ کلمه به‌کلمهٔ متن پرداخته نشد و تنها در جایی که نیاز بود، به نسخهٔ دوّم (گنج بخش پاکستان) رجوع شد؛ مثل: افتادگیها، افزونیها، ناخوانیها (جمله یا کلمه‌ای) و مانند آن. به هر روی، کاری که بر روی این متن شریف انجام گرفته، به قرار زیر است:



۱- کلّ ابیاتی را که شارح برگزیده و آورده، با اصح و احسن نسخ مثنوی معنوی؛ یعنی نسخهٔ قونیه مقابله شده است.

۲- در جایی که بیت در نسخهٔ قونیه نیامده و معمولاً شارح آن را به صورت یک مصرع آورده، برای روانی و روشنی شرح، به از دریا به دریا رجوع شده تا بیت با مثنوی جعفری یا رمضانی کامل گردد.

۳- تمام مصرع‌هایی که در متن نیامده، در دو قلّاب ([ ]) آورده شده تا بیت از هم گسیخته و گسسته نباشد.

۴- کلیهٔ ابیات و مصرع‌هایی که به آیات الهی اشارت دارد، در دو گیومه («») نشانمند شده است.

۵- برای آماده‌سازی متن، هر جایی که بیت، اصطلاح، لغت یا تکیه کلماتی چون: (یعنی، أیْ، حاصل کلام آنکه، می‌گوید که من، فرماید که) آمده، با حروف سیاه نشانمند گردیده تا متن خوانا، روشن، برجسته و در عین حال زیبا باشد و هر جا کلماتی مثل: (یعنی، أیْ، و...) ایتالیک شده، به آن دلیل است که شارح قول و سخن مستقیم شارح دیگری را آورده؛ مثل قول خواجه حسین خوارزمی.

۶- تمامی مراجع بدون استثنا ایتالیک و از استاندارد کتاب تبعیت شده است.

۷- گاه شارح بیتی را آورده و چند بیت دیگر را نیز به پیوست و تبع آن شرح و گزارش کرده که آن ابیات در متن نیامده و در پایین صفحه از آن یاد شده است.

۸- یکایک آیات شریف، احادیث و نقل قولهای مستقیم و کلام بزرگان با گیومه ـ در آغاز و پایان آن ـ نمایانده شده تا از بقیهٔ عبارات مشخّص و ممتاز باشد.

۹- در متن از دو قلّاب ([ ]) بسیار استفاده شده؛ چراکه کاتب یا سهو القلم داشته یا از سهل انگاری و بی‌سوادی وی متن مغشوش بوده که این خود کاملاً مشهود است. البتّه جدای از سبک شارح که افعال را بی قرینه حذف کرده است.



۱۰- تمام آیات شریف، احادیث (قدسی، نبوی) سخن بزرگان ادب و عرفان ـ اگر به عربی بوده ـ ترجمه شده و مراجع آن حتّی الامکان در حدّ وسع بشری با جلد و صفحه یاد شده است.

۱۱- در ترجمهٔ آیات شریف، از ترجمهٔ قرآن محقّق بزرگوار آقای عبدالمحمد آیتی بهره گرفته شده است.

۱۲- رسم الخط متن به صورت امروزی ویراسته شده تا برای خوانندگان گرامی دشوار نباشد، و بر لذّت و خوشی ایشان بیفزاید.

۱۳- از کلید و رمز برای کوتاه شدن کلمات یا اسم به جز در چند جا استفاده نشده؛ نسخهٔ قونیه (ق)؛ نسخهٔ نیکلسون (ن).

۱۴- در پایان کتاب، فهارس به دقّت و صحت آماده، بسامان و الفبایی شده است: (آیات، احادیث، کتابنامه، نام نامه، جایْ نامه و...).

یارب این بخشش نه حدّ کارِ ماست — لطفِ تو لطف خفی را خود سزاست
دست‌گیر از دستِ ما ما را بخر — پرده را بردار و پردهٔ ما مدر
باز خر ما را ازین نفسِ پلید — کاردش تا استخوانِ ما رسید
از چو ما بیچارگان این بند سخت — کی گشاید ای شهِ بی‌تاج و تخت
اینچنین قفلِ گران را ای وَدود — که تواند جز که فضلِ تو گشود؟
ما ز خود سویِ تو گردانیم سر — چون تویی از ما به ما نزدیکتر
این دعا هم بخشش و تعلیم تست — گرنه در گلخن گلستان از چه رُست؟





احوال و آثار جهان آرا بیگم

عزیزالرّحمان*

جهان آرا بیگم (۹۲-۱۰۲۳ ه) شاعره، ادیب و سیاستمدار قرن هفدهم بود که در هند زندگی می‌کرد. او به خوب صورتی و نیک سیرتی و علم و فضل شهره بود.

جهان آرا بیگم بزرگترین و عزیزترین دختر شاهجهان و ممتاز محل بود. وی در روز شنبه ۲۱ صفر سال ۱۰۲۳ ه/۲۳ مارس ۱۶۱۴ م در اجمیر، درگیرودار جنگ میوار باوالی امر سنگه، چشم به جهان گشود. جهان آرا تحصیلات خود را مانند دیگر شاهزادگان، در اکبرآباد به پایان رساند. وی خواندن و نوشتن را بسیار سریع یادگرفت و به همین جهت به زودی بر علوم زمانهٔ خود تسلّط یافت و به تصنیف و تألیف پرداخت. بیگم صاحبه در ۲۷ رمضان ۱۰۴۹ هجری مونس الارواح ـ احوال و سخنان و آثار خواجه معین‌الدّین چشتی (ره)، خواجه قطب‌الدّین بختیار کاکی (ره)، خواجه فریدالدّین گنج شکر (ره)، حضرت نظام‌الدّین اولیا (ره)، خواجه نصیرالدّین چراغ دهلی (ره) و شیخ حمیدالدّین ناگوری (ره) ـ را به نگارش آورد و نیز صاحبیه را در شرح احوال و آثار ملّا شاه قادری بدخشانی (ره)، نگاشت که نسخهٔ خطّی آن در دست نیست و فقط ترجمهٔ آن به اردو به‌کوشش «مکتبه‌دار بمبئی» نشر گردیده است. او سیاحت‌نامه و مثنوی‌نامه را نیز به سلک نظم درآورد، که امروز هیچکدام آنها در دست نیست.

* - ساکن گُلندُوا چَنپارَن توابع چمپارن شرقی (بهار)



بیگم صاحبه به همراه مادرش، امور محل شاهی را به خوبی رتق و فتق می‌کرد و پس از فوت مادرش در سال ۱۰۴۱ ه‍/۱۶۳۱ م به سمت «ملکهٔ محل» گماشته شد و تا سال ۱۶۵۸ میلادی در این سمت باقی ماند.

جهان آرا در سن ۳۱ سالگی در ۲۷ محرم ۱۰۵۴ ه‍/۲۶ مارس ۱۶۴۴ م تصادفاً دچار آتش سوزی شد و بعد از یک سال، با معالجهٔ «عارف و هامون» شفا یافت.

شاهجهان در امور شاهی خود همواره با جهان آرا مشورت می‌کرد. هنگامی که نظر محمّد خان والی بلخ با زن و فرزند گرفتار شد و او را به دربار شاهجهان آوردند، جهان آرا به پدر خود یادآور شد که به خاطر امنیت پایدار و ایجاد فضای خوش آیند در بلخ، لازم است که وزیران دربار با دختران نظر محمّد خان ازدواج کنند؛ و شاه به این تدبیر عمل کرد و سود برد؛ و بدین ترتیب در بلخ امنیت برقرار شد و برحسب معاهده ۳اکتبر ۱۶۴۷ م نظر محمّد خان دوباره به حکومت بلخ منصوب شد. همچنین وقتی که وزیر اعظم آصف خان در سال ۱۰۴۱ ه‍/۱۶۳۱ م به کارپردازی بالاگهات روانه شد، پیش از روانه شدن، مهر شاهی پادشاه را عودت داده بود و شاهجهان آن را به جهان آرا داد و او را به عنوان وزیر خود گماشت.

چون اورنگ‌زیب در سال ۱۶۵۹ م عنان حکومت هند را در دست گرفت و حکمرانی خود را آغاز کرد. جهان آرا را پرستار شاهجهان کرد. بیگم صاحبه تا مرگ شاهجهان، در خدمت پدر خود بود و در همه وقت ـ خوشی و ناخوشی ـ چون فرزندی وفادار و جان نثار در خدمت پدر حضور داشت. در قلعهٔ آگره برای پدر حوضی ساخته بود و در سرما آب را برای غسل و وضوی او گرم می‌کرد. معمولاً جهان آرا به دست خود کار شست و شوی پدر را انجام می‌داد. چون شاهجهان در ۳۱ ژانویهٔ ۱۶۶۶ م رهسپار عالم باقی شد، بیگم صاحبه قبل از ورود اورنگ‌زیب مقدّمات تدفین والد مرحوم را مهیّا کرده بود. پس از وفات پدر در ۲۶ رجب ۱۰۷۶ هجری، اورنگ‌زیب، جهان آرا را به عنوان مشاور خویش برگزید و حق منصبداری جهان آرا را سالانه از ۱۲ لک به ۱۷ لک با انعام و



اکرام افزایش داد و سورت، انباله و اعظم گره را به عنوان جاگیر او اعلام کرد. جهان آرا در موارد گوناگون مشاور اورنگ‌زیب شد. چون ابوالمظفّر محی‌الدّین به سبب مشکلات مالی از ۲ آوریل ۱۶۷۹ م به ایمای عنایت خان، دیوان خالصه دوباره قانون جزیه را مقرّر داشت، بیگم صاحبه با این سیاست به شدّت مخالفت کرد و این اقدام شاهی را برخلاف مصالح رعیت شمرد.

جهان آرا زنی مؤمن، پایبند به شریعت و طریقت بود. او تا دم مرگ شریعت را بر طریقت ترجیح داد. وی زنی اجتماعی بود و به خاطر رفاه مردم، مسجد جامع آگره، دالان بیگمی اجمیر، مسجد ملّا شاه بدخشانی را در سالهای ۱۶۴۳، ۱۶۴۴ و ۱۶۵۱ میلادی بنیاد نهاد. علاوه بر آنها، سرایخانه‌ها و باغهای بسیاری را عمارت و تأسیس کرد.

با تلاش بیگم صاحبه، جهانزیب بانو توانست با محمّداعظم شاه ازدواج کند. جهان آرا مخارج عقد را هم متقبل شد.

گرچه جهان آرا ازدواج نکرد، امّا دلسوزتر از هر مادری در خدمت فرزندان مراد و دارا بود. او شرعاً و عرفاً روش اکبر را که ملاطفت با همه بود ملحوظ نظر خود داشت. در مورد جانشینی به دارا کمک کرد. هیچگاه حق کسی را ضایع نکرد و کسی را آزار نرساند. بیگم صاحبه خدمتگزار همه بود؛ به طوری که حاجتمندان از او مراد می‌یافتند.

بعد از وفات پدر، جهان آرا بیشتر اوقات بیمار بود. به درمانش پرداختند، امّا تندرستی برنگشت. وی پی برده بود که مرگش نزدیک است، بنابراین در حلقهٔ مزار شیخ نظام‌الدّین اولیا (ره) در دهلی برای او آرامگاهی از سنگ مرمر ساختند.

سرانجام، جهان آرا پس از رنج فراوان در ۷ رمضان ۱۰۹۲ هجری - حدود ۷۰ سالگی - در قلعهٔ سرخ درگذشت.

سخن کوتاه، جهان آرا بیگم فردی اهل قلم، اجتماعی و سیاستمدار و زنی نمونه بود که شهرتی جهانی دارد. او نویسنده‌ای پرکار بود که با عقیدهٔ راسخ و اخلاص تمام، مونس الارواح و صاحبیه را به نگارش درآورد.

مونس الارواح کتاب خواجگان چشت است. این رساله شامل سخنان صوفیانه و فلسفی است؛ بنابراین می‌توان گفت ارزش و اهمیت این رساله در زمینهٔ ادب صوفیانه بسیار است.

فهرست منابع

۱- پادشاه‌نامه، عبدالحمید لاهوری، ایشیاتیک سوسایتی آف بنگال، کلکته.

۲- پایان‌نامهٔ دکتری (۲۰۰۱) به عنوان «سهیم جهان آرا بیگم به ادبیات هند و ایران با تذکر خاص از مونس الارواح پژوهنده عزیزالرحمان، دانشگاه جواهرلعل نهرو، دهلی نو، ۶۷.

۳- تاریخ اورنگ‌زیب، سریدو ناته سرکار، کلکته، ۱۹۲۲ م.

۴- تاریخ داراشکوه، قانون‌گو، کلکته، ۱۹۳۵ م.

۵- تاریخ شاهجهان، بینی پرساد سکسینه، دهلی، ۱۹۹۰ م.

۶- جهان آرا بیگم، ضیاءالدین احمد برنی، پونا، ۱۹۵۴ م.

۷- جهان آرا بیگم، ظفر قریشی، دهلی، ۱۹۴۳ م.

۸- جهان آرا بیگم، محبوب الرحمان کلیم، علیگره، ۱۹۰۶ م.

۹- خزانهٔ عامره، آزاد بلگرامی، محمّد حسین، دارالمصنّفین، اعظم گره.

۱۰- صاحبیه، جهان آرا بیگم، مکتبه‌دار بمبئی، ۱۹۳۷ م.

۱۱- مآثر عالمگیری، محمّد ساقی مستعد خان، نولکشور لکهنو.

۱۲- مونس الارواح (مخطوط)، جهان آرا بیگم، دارالمصنّفین، اعظم گره.

۱۳- ید بیضا، مولوی غلام علی آزاد.

14- *The Life of a Mughal Princes Jahan Ara Begum*, edited by Adna Butenschon, London Publication, 1931.

***



نفوذ ضرب المثل‌های فارسی در زبان اردو

سیّده خورشید فاطمه حسینی*

جهان ما به مثل می شده‌ست و ما میخوار　　خوشیش بسته به تلخی و خُرمی به خمار

تمام قراین و بررسیهای فرهنگی و ادبی نشان می‌دهد که فرهنگ آسیا، فرهنگ یک ملّت است. هزاران سال قبل قوم آریایی در تلاش معاش، کاروان هستی خود را از یک منزل به منزلی دیگر برد و به خاطر سختی راه و بعد مکانی، هر قبیله‌ای به سرزمینی ماند و در آن سرزمین، فرهنگ آریایی را به شیوهٔ خاص خود گسترش داد.

دربارهٔ اینکه دو ملّت ایران و هند آریا نژاد بودند و از آغوش مادر جدا شدند، خبر دقیقی در دسترس نیست، امّا در این واقعیت تردیدی نیست که از آغاز تمدّن، این هر دو ملّت، پیوند ناگسستنی با یکدیگر داشته‌اند و به همین جهت در دین، فلسفه، زبان و اعیاد و رسوم روستایی و شهری این دو ملّت هم نشانه‌هایی در این باره وجود دارد؛ چنانکه دینهای بودایی، زردشتی و ودایی در میان این دو ملّت رشد کرد و مهرپرستی و عنصر احترام به آتش در میان مردم این دو ملّت، نشانگر همزیستی و همفکری تاریخی ایشان است.

علاوه بر این، شاهان دورهٔ هخامنشی، اشکانی و ساسانی و سامِ نریمان و رستم دستان به هند آمدند و در اینجا خود را در سلک ازدواج گره بستند[1]. همچنین بخشی از خراج خزانهٔ هخامنشیان از هند تأمین می‌شد. هند و سپاهیان هندی داراب پادشاه،

* – وابستهٔ پژوهشی بخش فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

۱ – فرهنگ آصفیه، مولوی سیّد احمد دهلوی، ترقّی اردو بیورو، دهلی‌نو، ۱۹۷۴ م، ص ۲۴.

صد سال پیش از کیخسرو وارد هندوستان شد و با دوگونه مردم روبرو گردید؛ یکی سفید پوستان، و دیگری سیاه پوستان قوی هیکل که گویشهای یکی از ایشان قابل فهم بود و گویشهای دیگری نامفهوم. وی بعضی از مردم این کشور را با خود به ایران برد[1].

بعد از ورود اسلام به ایران، این پیوند معنوی و فرهنگی بیش از پیش گسترده‌تر و عمیق‌تر گشت. طبقات گوناگونی از مردم ایران، از جمله تاجران، فرمانروایان، سیاحان، مبلّغان ادیان، صوفیان و درویشان، وارد کشور پهناور هند شدند و آداب و رسوم و زبان و بیان و لهجه‌های مختلف و لغات و اصطلاحات و ترکیبات، و ضرب المثلهایی را با خود آوردند که بعضی از آنها عیناً و بعضی با اندکی تغییر، داخل زبان و ادبیات رایج در سرزمین هند شد و گاهی با زبانهای بومی درآمیخته و به رنگی مخصوص جلوه‌کرد.

آمیزش این دو ملّت، گنجینه‌های علم و هنر را پربار کرد و در هر زمینه، آثار بارزی بوجود آورد. کتابهای بی‌شمار سانسکریت به‌زبان فارسی و شاهکارهای برجستهٔ فارسی به زبانهای سانسکریت و اردو برگردانده شد. در هندوستان، منشی نولکشور در چاپ کتابهای فارسی سهم بزرگی را به عهده‌گرفت و شاعران و نویسندگان فارسی هندوستان، با الهام از سبک و فضای ادبی هند، ادبیات فارسی را تنوع بیشتری بخشیدند.

فرهنگ نویسان و لغت‌نامه نگاران بزرگ هند، برای فرهنگ و لغات فارسی زحمت بسیاری کشیدند و از میان همهٔ آنان، نام سراج‌الدّین علی خان آرزو ـ فرهنگ‌نویس بزرگ ـ را نمی‌توانیم فراموش کنیم. فرهنگنامهٔ وی به‌نام سراج اللغه، از لحاظ کیفیّت و کمیّت کتابی کم نظیر است.

محمد پادشاه متخلّص به شاد، فرهنگ جامع فارسی و هفت جلدی آنند راج را نگاشت. آنندرام مخلص هم یکی از فرهنگ‌نویسان هند است که فرهنگنامه مرآت الاصطلاح را در سال ۱۱۵۸ هجری به‌اتمام رسانید. وی سه سال در گردآوری

۱- فرهنگ آصفیه، مولوی سیّد احمد دهلوی، ترقّی اردو بیورو، دهلی‌نو، ۱۹۷۴ م، ص ۲۴.



مطالب این فرهنگنامه زحمت کشید و کوشش کرد تا اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های هم‌معنی هندی با فارسی را بیاورد. کاری که هیچ‌کس آن را به‌اینگونه انجام نداد[۱]. اگر این ضرب‌المثل‌ها جمع‌آوری نشود، این ایراد بوجود می‌آید که بتدریج این ضرب‌المثل‌ها که میراث مشترک دو ملّت هند و ایران بشمار می‌روند، به‌دست فراموشی سپرده می‌شوند و از سوی دیگر توجّه به‌این ضرب‌المثل‌ها می‌تواند در ریشه‌شناسی زبان و موضوعات اجتماعی، تاریخی و فرهنگی مثمر باشد و دو فرهنگ مشترک هند و ایران را قوام بخشد.

تمثیل یا ضرب‌المثل مایهٔ فصاحت و بلاغت است و در آن همهٔ چیز با روانی، رسایی و استواری از یک سو، و پند، اندرز، موعظه و حکمت از سویی دیگر با آب و تاب جلوه‌گری می‌کند.

مَثَل که ساختمان آن عربی است، از مادهٔ «مثول» بر وزن عقول است و به‌گفتهٔ دانشوران و صاحب نظران، آثار ادبی، بدون مَثَل، عباراتی بی‌نمک و چاشنی است که در آن استحکام وجود ندارد. مَثَل به عنوان واعظی شیرین زبان و ناصحی مهربان، در طول تاریخ در رشد اخلاقی انسانها، تلطیف اندیشه‌ها و افکار نسلها نقش بزرگی داشته است.

تعریف مَثَل از دید فرهنگ نویسان

سنایی:

اگر عبارت از مَثَل خالی باشد، مانند این جمله است که گفته‌اند:

«بی‌نمک، هیچ دیگ جوش نباید»[۲]. «در اصطلاح ادبا مَثَل نوع خاص است که آن را به فارسی «داستان» و گاهی به تخفیف دستان می‌گویند»[۳].

۱- مرآة الاصطلاح، قند پارسی، شمارهٔ ۵، زمستان ۱۳۷۱ هش، ص ۷۳.

۲- ده هزار مَثَل فارسی و بیست و پنج هزار معادل آنها، دکتر ابراهیم شکورزاده، مؤسّسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲، ص ۹.

۳- مَثَلها و حکمتها، دکتر رحیم عفیفی (سروش انتشارات صدای و سیمای جمهوری اسلامی ایران)، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۱-۱۰.

ابواسحق ابراهیم بن سیّار معروف به نظام:

"در مَثَل چهار چیز مجتمع است که در سخنان دیگر باهم جمع نمی‌شود و آن عبارت است از کوتاهی لفظ، روشنی معنی، خوبی تشبیه و لطف کنایه؛ و این آخرین پایهٔ بلاغت سخن است که بالاتر و برتر از آن ممکن و متصور نیست".

حافظ:

"هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد"

علی اکبر دهخدا:

"مَثَل تشبیه کردن امر معقول یا انتزاعی یا نامحسوس به محسوس است با عبارتی کوتاه و نسبتاً فصیح برای روشن‌کردن و اثر زیاده دادن به معقول... مَثَل، تعبیری سایر یا سایرگونه است که حالت معقول را برای روشن‌کردن به محسوس تشبیه کند. «آب از دریا می‌بخشد» معقولی را به محسوسی بزرگتر تشبیه کرده است؛ «آب از دستش نمی‌چکد» معقولی را که بخل و امساک است به محسوسی که آب و دست و نچکیدن باشد، مانند کرده است"[1].

استاد بهمنیار:

"مَثَل رشتهٔ مخصوصی از ادبیّات هر زبان است. ادبیّات بهترین و صادق‌ترین نمایندهٔ زندگی اجتماعی اقوام و ملل است. با درنظرگرفتن این فایده، مَثَل را از سایر انواع ادبیّات مفیدتر می‌یابیم؛ زیرا مَثَل نمایندهٔ مفهومی است که عامهٔ افراد یک ملّت از هر طبقه و هر صنف معتقد و معترف‌اند و اگر جز این باشد، مَثَل نیست"[2].

دکتر غلام حسین یوسفی:

"چهار صنعت در مَثَل جمع می‌شود که در دیگر انواع سخن به این حد نیست؛ ایجاز لفظ، استواری و اصابت معنی، حُسنِ تشبیه و جودت کنایه، و این نهایت

۱- مَثَلها و حکمتها، ص ۱۱-۱۰.   ۲- همان.



بلاغت است"[۱].

رضا قلی خان هدایت در مدارج البلاغه می‌گوید:

"ارسال المَثَل آن چنان است که شاعر در ضمن مطلبی مَثَلی آرد و اشاره به مَثَلی"[۲].

ابوعبید قاسم بن سلّام، دانشمند عرب زبان گوید:

"مَثَل رشته و شعبه‌ای از فلسفه و حکمت عرب در زمان جاهلیت و عصر اسلام است. آن را در اثنای سخن می‌آورند، به وسیلهٔ آن مقصود خود را به‌کنایه که ابلغ از تصریح است، ادا می‌کنند و در امثال سه وصف، مطلوب که اختصار لفظ و صحت معنی و حُسن تشبیه باشد، مجتمع است"

در این مقالهٔ کوتاه، چند گونه ضرب المَثَل مورد بحث قرار داده شده است:

۱- ضرب المثلهایی که همان بار معنی را که در زبان فارسی دربردارد در زبان اردو نیز می‌دارد:

فارسی	اردو
آب آب شدن	پانی پانی هونا
آب از آهن کشیدن	آنکهه کی سُوئِی نِکَالْنَا
منشین فسرده کز بی سامان اشک و آه آتش ز سنگ و آب ز آهن کشیده‌اند[۳]	
آب از سرگذشتن	پانی سر سے اُوْنچا هَوْنَا
غرقهٔ دریای بی‌پایان هجران را اگر دستگیری می‌کنی دریاب، کاب از سرگذشت	

۱- مَثَلها و حکمتها، ص ۸.
۲- نقل از مَثَلها و حکمتها، تفسیر مثنوی مولوی، جلال همایی، تهران، آگاه، ص ۱۳.
۳- فرهنگ اشعار صائب، گلچین معانی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲.

آب انبار شلوغ، کوزه بسیار می شکند
دو ملّا میں مُرغی حرام

آب چو از سر گذشت، چه یک نیزه چه یک دست
اُوکھلی میں سر ڈالا تو دھمک کا خوف کیا
(یا) اُوکھلی میں سر دیا تو موسلوں سے کیا ڈر

آب در دهان آمدن
مُنھ میں پانی بھر آنا (یا) منھ سے لار ٹپکنا

شیر گردون بیشه گر بر مرغزارت بگذرد
از صفای شیر حوضت آبش آید در دهان

توبہ تو ہم نے کی ہے پر اب تک یہ حال ہے
پانی بھر آئے منھہ میں دکھادیں اگر شراب[1]

آب در دیده نداشتن
دیدہ کا پانی ڈھلنا

آب در کوزه و ما تشنه لبان می‌گردیم
یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم
بغل میں لڑکا شہر میں ڈھنڈورا

(یا) سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد[2]

(یا) ما عبث در سینهٔ دریا نفس را سوختیم
گوهر مقصود در دامان ساحل بوده است[3]

آب ریخته به کوزه نیاید
کمان سے نکلا تیر زبان سے نکلی بات واپس نہیں ہوتی

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد
گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
تقدیر کا بُرا (یا) قسمت کا لکھا مٹتا نہیں

آب و آتش باهم جمع نمی‌شوند
آگ اَوْر پانی اکھٹا نہیں ہوتے

(یعنی دو ضد: سنگ و سبو، آب و آتش، آتش و اسپند، سنگ و آبگینه)

آب و آتش بهم نیامیزد[4]

۱- میر مهدی مجروح، اردو محاورے، فخرالدّین صدّیقی، عثمانیه بکڈپو، کلکته، ۱۹۷۲ م، ص ۶۵۸.
۲- دیوان حافظ شیرازی، دکتر سیّد محمد رضا جلالی نایینی، دکتر نذیر احمد، شمارهٔ ۳، سازمان امور فرهنگی و کتابخانه‌ها، تهران، ۱۹۷۱ م، ص ۱۰۶.
۳- صائب: امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، ج ۱، ص ۸.
۴- عنصری، ده هزار مثل فارسی، ابراهیم شکورزاده، مؤسّسهٔ چاپ انتشارات آستان قدس رضوی.

کجا دمساز باشد آب و آتش[1]	
آب و آتش خلاف یکدگرند[2]	
آبرویت را در دست خود نگهدار	اَپنی عزّت اَپنے ھاتھ
آبکش به کفگیر می‌گوید ته سوراخ داری	سوپ تو سوپ چلنی کیا ہنسے جسمیں خود بہتّر چھید
آبله دل شکستن	دل کے پھپھولے توڑنا
دیده چو خونین دلم لاله ستان خاک را	
آبلهٔ دل شکست، معنی افلاک را	
آبله کور می‌کند، سرخک گور	نظر کا لگنا (یا) نظر لگ جانا
چشم شور، شتر را به دیگ می‌کند، آدم را به گور	نظر لگے نه کهیں اُن کے دست و بازو کو
	یه لوگ کیوں مرے زخم جگر کو دیکھتے هیں[3]
آتش را دامن زدن	آگ لگاوَن (آگ لگاکر تماشا دیکھنا)
میان دو کس آتش افروختن	
نه عقلست و خود در میان سوختن[4]	
آتش و اسپند (یا) آتش و پنبه	آگ اَور کھر
آدم که گدا می‌شود، شکمش هم چهارتا می‌شود	غریبی میں پیٹ کا بڑھنا
آدم گرسنه خواب نان سنگک می‌بیند	بلّی کو خواب میں چھچھڑے نظر آتے هیں
آدم گرسنه سنگ را هم می‌خورد	پیٹ پر پتھر باندھنا
آشپز که دوتا شده، آش یا شوراست یا بی‌مزه[5]	ڈھیر جوگی مٹھ اُجاڑ

۱- ناصر خسرو، ده هزار مثل فارسی، ابراهیم شکورزاده، ص ۶.
۲- سعدی، ده هزار مثل فارسی، ابراهیم شکورزاده، ص ۶.
۳- غالب، اردو محاورے، فخرالدّین صدّیقی، عثمانیه بُکڈپو، کلکته، ۱۹۷۲م، ص ۶۷۶.
۴- سعدی شیرازی، کلیّات سعدی، فروغی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۵۵.
۵- ده هزار مثل فارسی، دکتر ابراهیم شکورزاده، مؤسّسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی مشهد، تاریخ انتشار ۱۳۷۲، ص ۱.

(یا) خانه را دو کدبانوست، خاک تا زانوست

آفتابه لگن شش دست، شام و ناهار هیچی	خوان بڑا خوان پوش بڑا کھول کے دیکھا آدھا بڑا
آواز دهل شنیدن از دور خوش است	ڈور کے ڈھول سہاون لاگے
آهن به آهن توان کوفت	لوہے کی کاٹ لوہا

یا) آهن به آهن شکند

نسوزد عشق را جز عشق خرمن
چنان چون بشکند آهن به آهن[1]

از اسب افتاده‌ایم، امّا از اصل نیفتاده‌ایم	جُلاھا کتنا بھی ابر ھو گدھا نھیں چرائے گا
از بیم مار در دهان اژدها رفتن	تاڑ سے اترا بُبول پہ اٹکا

یا) از دام چو آزاد شد اندر قفس افتاد

از کاه کوه ساختن	بات کا بَتنگڑ بنانا
از یک گوش می‌گیرد و از یک گوش بیرون می‌کند	ایک کان سے سُننا دوسرے سے اڑادینا
ارزان به علّت، گران به حکمت	ارزان به حکمت گران به علّت
انگشت نهادن	انگلی اٹھانا

آتا نھیں قریب کوئی دور دور سے
اٹھتی ھیں انگلیاں تیرے بیمار کی طرف[2]

با پنبه سر بریدن	هَتْنَا ٹھگ
با یک تیر، دو نشان زدن	ایک تیر دو نشانه
با یک گل بهار نشود	ایک ھاتھ سے تالی نھیں بجتی
برات عاشقان بر شاخ آهوست	برات عاشقان بر شاخ آهوست
بر چشم کور سرمه کشیدن چه فایده!	اندھے کو سنگار سے کیا کام

۱- امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، ص ۱۸۱۲.
۲- محاورات داغ، ولی احمد خان، جمال پریس دهلی، اختتام کتاب ۹ اپریل ۱۹۴۹م.

کس نتواند گرفت دامن دولت بزور
کوشش بی‌فایده است، وسمه بر ابروی کور[1]

بر در خانه هر سگی شیر است	اَپنے دروازہ پر کُتّا بھی شیر
بقّال بیکار پله را وزن می‌کند	بَیٹھا بَنیا کیا کرے،اِس کوٹھی کا دھن اُس کوٹھی
به سرزلف محبت داشتن	آب میاں منگن دوارے کھڑے درویش
بیگاری بِهْ که بیکاری	بیکاری سے بیگاری بَھلی
پا به حساب نهادن	احتیاط کرنا
پا جفت کردن	پَیر میں لَتّہ باندھنا
پا در کفش (کسی) کردن	لَڑ لَبڑ کرنا (یعنی) دوسروں کے معاملہ میں پَڑنا
پا را به اندازهٔ گلیم باید دراز کرد	چادر دیکھ کر پَیر پھیلانا چاہئے

تا سرو را هوای قدت سرفراز کرد
پا از گلیم ناز چو زلفت دراز کرد

پای به زمین نرسیدن	زمین پَر پَیر نہ پڑنا
پای چراغ تاریک است	چراغ تلے اندھیرا
پنبه در گوش کردن	کان میں روئی ڈالنا

اگر به صحبت عرفی به سهو بنشینی
به گوش پنبه فرو نِهْ که سر به سر لاف است[2]

پنبه دهان	مُنھہ میں لَڈّو لینا، مُنھہ سی لینا، رشوت لینا،
(یا) ماست به دهانش مایه زده‌اند یا مایه کرده‌اند	خاموش هوجانا

پنبه دهانی به زبان دراز	شکوہ زبان پہ آ نہ سکا رنج هجر کا
با همه کس گرم سر و سوز و ساز	ایک بوسہ دیکے آپ نے مُنھہ میرا سی دیا[3]

۱- امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، چاپخانهٔ سپهر، تهران، ج ۱، ص ۴۱۸.
۲- کلیّات عرفی شیرازی، تصحیح پرفسور ولی الحق انصاری، انشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ج ۱.
۳- امیر مینایی، اردو محاورے، ص ۶۵۲.



پنج انگشت، یکی نمی‌شود	پانچوں اُنگلی برابر نہیں
پیش از مرگ واویلا	آدھی رات جَمائی آئے شام ہی سے مُنھ پھیلائے (یا) مرگ سے پیشتر واویلا

لو ذرا سا ہوا جو دل میلا
پیشتر مرگ سے ہے واویلا

پیمانه پر شدن	پیمانہ لبریز ہونا
تا جان هست، امید هست	جان ہے تو جہان ہے
تا نفس هست، آرزو باقی است	امید پَر دُنیا قائم ہے
تو انگور خور، ز باغ مپرس	تم کو آم کھانے سے مطلب کہ گُٹھلی/پیڑ گننے سے
توبهٔ گرگ مرگ است	بلّی کی توبہ اڑھائی گھڑی
تو شکستی جام و ما را می‌زنی	اُلٹے چور کوتوال کو ڈانٹے
تیشه به ریشهٔ خود زدن	اپنے پیر پر کُلھاڑی مارنا
جگر جگر است، دگر دگر	جگر جگر ہے دگر دگر
جنگ با نهنگ کردن و در دریا ماندن	دریا میں رہنا مگرمچھ سے بیر
جواب دندان شکن	مُنھ توڑ جواب
جیبش را تار عنکبوت گرفته است	جیب خالی ہونا
چراغ از چراغ گیرد نور	چراغ سے چراغ جلنا
چراغ پیش آفتاب پرتو ندارد	سورج کو چراغ دکھانا
چشم براه داشتن	آنکھیں منتظر ہونا

یا الٰہی یہ ماجرا کیا ہے
گر نہیں اُس کو میری پروا ہے



دل مرا بیقرار ہے پھر کیوں
آنکھوں کو انتظار ہے پھر کیوں[1]

چشم سفید بودن
آنکھیں سفید ہونا

(در فارسی کنایه از بی‌تربیت بودن)

در دیدهٔ سفید نگاهم اسیر ماند
آه این چه طایرست که در بیضه دیرماند[2]

(کنایه در اردو به هجر و مفارقت)

حرف دوتا کردن
بات سے مکر جانا

حق به حقدار می‌رسد
حقدار کو حق مِلْ جَاتا ہے

حق گوی، اگرچه تلخ باشد
سَچْ کَڑْوا ہے

خار را در چشم دیگران می‌بیند و
شاه تیر را در چشم خود نمی‌بیند
اَپنی آنکھ کا شہتیر نظر نہیں آتا دوسرے کی
آنکھ کا کانٹا نظر آتا ہے

خاک در چشم پاشیدن
آنْکھوں میں دھول یا خاک جَھونْکنا

جوهر که قیمتی است، کشندش به احتیاط
من هم به دیده می‌کشم این خاک راه را

مجلس سے رات دل کو مری صورت صبا
لے گئے سبھوں کی آنکھ میں وہ خاک ڈال کے

خاک مرده پاشیده‌اند
مردے کی خاک چِھڑکنا یا مردے کی ھڈی گڑنا

خواب دیدن
خواب دَیْکھنا

خون جگر خوردن
خون جگر پِیْنَا

خون سفید شدن
خون سفید ہونا

(کنایه از انسان بی‌مروّت)

سُرخی ہے تیغ پر نہ حنا تیرے ہاتھ میں
قاتل کہیں سفید عدو کا لہو نہ ہو

۱- فرهنگ آصفیه، ج ۱، ص ۳۰۴.
۲- غنی.

دایهٔ مهربان‌تر از مادر	ماں سے بڑھکر ماما جھلو
در لفافه حرف زدن	بات چبا چبا کر کرنا (یعنی کھلے کھلے رُک جانا) یوں نہ باتیں چبا چبا کہ کرو مہرباں بات ہے نبات نہیں[1]
دروغ که از دور می‌آید، یک پایش می‌لنگد	جھوٹ کے پاؤں نہیں ہوتے
دست از جان شستن	جان سے ہاتھ دھونا
دست کفچه کردن	دست سوال پھیلانا
دستم بی‌نمک است	ہاتھ میں جنبش نہیں
دهنش بوی شیر می‌دهد	دودھ کی بو آنا تلخی موت کو فرہاد کی وہ کیا جانے منہ سے شریں کے ابھی دودھ کی بو آتی ہے
ده و پنج با کسی داشتن	ہاتھا پائی کرنا/دھکم دھکم کرنا ہاتھا پائی ہوئی میخانہ میں زاہد سے کہیں ہم نے تسبیح کے بکھرے ہوئے دانے پائے
ذرّه را با آفتاب چه نسبت	ذرّہ کو آفتاب سے کیا نسبت
رفتم ثواب کنم، کباب شدم	گئے نماز کو روزہ گلے لگ گیا
یا) رفت ابروش را درست کند، چشمش را کور کرد	
روغن به ریگ ریختن	ریت پر محل بنانا
زبان خلق، تازیانهٔ خداست	زبان خلق کو زبان نقارهٔ خدا سمجھو
زنگوله را که به گردن گربه می‌بندد	بلّی کی گردن میں گھنٹی باندھنا
سنگ بر دل نهادن	دل پر پتھر کی سِل رکھنا

۱- آتش، اردو محاورے، فخرالدین صدیقی، ص ۱۰۳.

سنگ قناعت بر شکم بستن	قناعت کرنا
شتر پیر شد، شاشیدن یاد نگرفت	بوڑھا طوطا الاّ الله
شغال پوزه‌اش به انگور نرسید، گفت ترش است	لومڑی کو انگور نہیں ملا تو کہا کھٹا ہے
شکسته استخوان داند بهای مومیایی را	جسکی نہ پھٹے بوائی کیا جانے پیر پرائی
صبر تلخ است و لیکن بر شیرین دارد	صبر کا پھل میٹھا ہوتا ہے
طشت از بام افتادن	طشت از بام کرنا
ظرف عدو ترش نشود، زان که بخت او گاوی است نیک شیر و لیکن لگد زن است	ڈوڈھاری گائے کے دو لات بھلے
غم نداری بز بخر	جسکو غم نہ ہو، وہ بکری پالے
کاسهٔ از آش گرم‌تر (داغ‌تر)	دیگ سے زیادہ چمچہ گرم
کلوخ انداز را پاداش سنگ است	اینٹ کا جواب پتھر سے
کندهٔ دوزخ	جہنم کا کندہ
گلولهٔ آتش	آتش کا پرکالہ (سر بسر آگ) بچائے جان کیونکر تجھ سے تیرا چاہنے والا نگہ آفت کا پرکالہ تو رخ آتش کا پرکالہ
گوشت را از ناخن یا استخوان جدا کردن	گوشت کو ناخن سے جدا کرنا
لگد به گور حاتم زدن	حاتم کی قبر پر لات مارنا
مار در آستین	آستین کا سانپ دوستی دشمن جتاتا ہے مجھے آستین کے سانپ سے ڈرتا ہوں میں
ماستی که ترش است از تغارش پیداست یا) سالی که نکوست از بهارش پیداست	دھان کا کھیت پوال سے پہچانا جائے
مال مفت و دل بی‌رحم	مفت کا مال دل بی رحم

مدّعی سُست و گواه چُست	مدّعی سُست اور گواہ چُست
مو را از ماست کشیدن	بال کی کھال نکالنا
مه نور می‌فشاند و سگ بانگ می‌زند	کتّا بھونکتا ہے اور چاند چمکتا ہے
مه فشاند نور و سگ عوعو کند	
هر کسی بر خلقتِ خود می‌تند[1]	
نخودِ همه (هر) آش	نے بلائی احمق نے دوڑی صنحک
نرود میخ آهنین بر سنگ	اندھے کے آگے روئے اپنی بھی آنکھ کھوئے
نمک بر ریش یا بر جراحت ریختن	زخم پر نمک چھڑکنا
	واز کرتے ہی بھرا زخم میں قاتل نے نمک
	تیغ پر ہاتھ کبھی ہے تو نمکدان پر کبھی
نمک می‌خورد و نمک دان می‌شکند	جس تھالی میں کھائے اسی تھالی میں چھید
یا) باده می‌خورد و سنگ به جام می‌زند	
هر کس که نمک خورد و نمکدان شکند	
در محفل رندان جهان سگ به ازوست	
هرچه کاری، بدروی و هرچه گویی، بشنوی	جیسا بوئے گا ویسا کاٹے گا
هر کجا شکرستان بود، مگس باشد	جہاں میٹھا ہوگا وہاں مکھی ہوگی
مگس جایی نخواهد رفت از دکان حلوایی	
تو خواهی آستین افشان و خواهی روی درهم کش	
یک انار و صد بیمار	ایک انار سو بیمار
یک بز گر، گله را گر می‌کند	ایک مچھلی پورے تالاب کو گندہ کرتی ہے

۱- مولوی: امثال و حکم، ص ۱۷۶۳.



یکی آلوده‌ای باشد که شهری را بیالاید
چو در گاوان یکی باشد که گاوان را کند ریخن

یک پا پیش و یک پا پس گذاشتن	پس و پیش کرنا

پای پیش و پای پس در راه دین
می‌نهد با صد تردد بی‌یقین[1]

یک سر و هزار سودا	ایک سر هزار سودا

۲- ضرب المثلهایی که در اردو معنی متفاوتی را با فارسی بیان می‌کند:

پای در حنا داشتن	پَیْرْ مَیْں مَنْهِدِیْ لَگَانَا

در اردو به معنی حیله کردن است ولی در فارسی کنایه از مجروح گردانیدن است.

آسمان به زمین آوردن	آسمان سَر پَرْ اُٹھانَا[2] (شُورْ مَچَانَا).

یا) اقدام به کاری مهم و عظیم[3]

بالانشین کم خرج است[4]	کم خرج بالانشین
آب زرد از دیده ریختن[5]	خون کے آنسو رونا

۳- ضرب المثلهایی که بطور کامل از زبان فارسی داخل زبان اردو شده و بین فارسی زبانان متداول است:

برعکس نهند نام زنگی کافور	برعکس نهند نام زنگی کافور
جواب جاهلان باشد خموشی	جواب جاهلان باشد خموشی
دروغ‌گو را حافظه نباشد	دروغ‌گو را حافظه نباشد
فریاد سگان کم نکند رزق گدا را	فریاد سگان کم نکند رزق گدا را

۱- مولوی: امثال و حکم، ص ۲۰۳۸.
۲- فرهنگ امثال فارسی، مولوی سید احمد دهلوی، ترقی اردو بیورو، دهلی‌نو، ۱۹۷۴م، ص ۱۷۴.
۳- امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، چاپخانهٔ سپهر، تهران، ج ۱، ص ۳۹.
۴- همین طور ضرب المثل زیر تفاوت معنایی دارد، در زبان فارسی به معنی «مصرفه» است ولی در هند به جای «کفایت شعاری» بکار برند.
۵- معنی یکی است ولی در جمله‌بندی فرق است.



گربه را شب اوّل (دم حجله) باید کشت	گربه کشتن روز اوّل
لقمه گلوگیر شدن	لقمه گلوگیر شدن
مال حرام بود به راه حرام رفت[1]	مال حرام بود به سوی حرام رفت
نیم حکیم طبیب خطر (یا) بلای جان نیم	
فقیه خطر (یا) بلای ایمان	نیم حکیم خطره جان نیم مُلّا خطره ایمان[2]
وعدهٔ سر خرمن دادن	وعدهٔ سر خرمن دادن
هر چه دیر آید، دیر پاید.	دیر آید درست آید

منابع و ماخذ.

۱- آنند راج، فرهنگ جامع فارسی، محمد پادشاه متخلّص به شاد.

۲- اردو محاورے، فخرالدین صدّیقی، عثمانیه بُکڈپو، کلکته، ۱۹۷۲ م.

۳- اردو محاورے اور کهاوتیں، سیّد ابوالقاسم رضوی، مجلس ترقّی اردو، دهلی.

۴- امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، چهار جلدی، چاپخانهٔ سپهر، تهران، چاپ هفتم ۱۳۷۰.

۵- ده هزار مثل فارسی، بیست و پنج هزار معادل آنها، دکتر ابراهیم شکورزاده، آستان قدس رضوی مشهد، ۱۳۷۲.

۶- دیوان حافظ شیرازی، دکتر سیّد محمد رضا جلالی نایینی، دکتر نذیر احمد، سازمان امور فرهنگی و کتابخانه‌ها، تهران، ۱۹۷۱ م، شمارهٔ ۳.

۷- ضرب المثلهای مشهور ایران، انتشارات ارغوان، گردآوری غلام رضا آذری.

۸- فرهنگ آصفیه (فارسی)، مولوی سیّد احمد دهلوی، ترقّی اردو بیورو، دهلی نو، ۳ ج، ۱۹۷۴.

۱- امثال و حکم، ص ۱۳۹۱.

۲- فرهنگ امثال، سیّد مسعود حسن ادیب، ص ۱۸۳.



۹- فرهنگ اشعار صائب، گلچین معانی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱.

۱۰- فرهنگ امثال، مسعود حسن رضوی ادیب، کتاب نگر، دین دیال روڈ، لکهنو، ۱۹۵۸.

۱۱- فرهنگ امثال فارسی، گردآوری و تدوین: یوسف جمشیدی‌پور، کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۷ هـ ش /۱۹۶۸ م.

۱۲- فیروزاللغات، مولوی فیروزالدّین، ایجوکیشنل پبلیشنگ هاؤس، دهلی، مطبع ام.آ. پرنترس، کلان محل، دهلی نو.

۱۳- کلیّات سعدی، فروغی، مؤسّسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵.

۱۴- کلیّات عرفی شیرازی، به‌کوشش و تصحیح پرفسور ولی الحق انصاری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، جلد اوّل.

۱۵- لغت‌نامه، علی اکبر دهخدا، چاپ سیروس، تهران، ۱۳۳۰ خورشیدی، شمارهٔ ۲۰، ص ۳۷.

۱۶- مثلها و حکمتها، دکتر رحیم عفیفی، سروش، انتشارات صدای و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۱.

۱۷- محاورات داغ (اردو)، ولی احمد خان، جمال پریس، دهلی، آوریل ۱۹۴۴.

۱۸- مرآة الاصطلاح، دکتر شریف حسین قاسمی، قند پارسی، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی نو، شمارهٔ ۵، زمستان ۱۳۷۱ هـ ش، ص ۷۳.

۱۹- مرجع‌شناسی و روش تحقیق در ادبیّات فارسی، دکتر غلام رضا ستوده، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها «سمت»، ۱۳۷۱.

●●●

اخبار فرهنگی و ادبی

سمینار ملّی سه روزه در پونا دربارهٔ پیوند میان فارسی، اردو و دیگر زبانهای هندی

از: پرفسور شریف حسین قاسمی

سمینار ملّی سه روزه‌ای دربارهٔ پیوند میان فارسی، اردو و زبانهای دیگر هند از ۱۴ تا ۱۶ دسامبر ۲۰۰۲ م (۲۳ الی ۲۵ آذرماه ۱۳۸۱) در پونا (ایالت مهاراشترا) برگزار گردید. این سمینار با همکاری انستیتوی تحقیقات دکن و خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، بمبئی ترتیب داده شد. بعد از جلسهٔ گشایشی که در آن جناب آقای مهدی هنردوست، کنسول جمهوری اسلامی ایران در بمبئی و دانشمندان دیگر شرکت نمودند و دربارهٔ ارتباط مابین فارسی و زبانهای دیگر هند اظهار نظر کردند، جلسات علمی در محوطهٔ اعظم در پونا برگزار گردید. در این سمینار تقریباً ۲۵ مقاله ارائه شد که بعضی از آنها به قرار زیر هستند:

۱- مطالعهٔ تطبیقی شعر اردو و فارسی: پرفسور شعیب اعظمی.

۲- اهمیت و موقعیت اجتماعی شعر فارسی در هند: پرفسور شریف حسین قاسمی.

۳- پیوند میان فارسی، اردو و زبانهای دیگر هند: پرفسور قمر غفّار.

۴- شعر اردو و فارسی، جنبه‌های مشترک: پرفسور الیاس شوقی.

۵- تأثیر فارسی بر زبانهای دراویدی: دکتر فاطمه بیگم.

۶- پیوند میان فارسی و زبان تیلگو: دکتر لکشمی.

۷- پیوند میان فارسی و زبان کنر: دکتر نورالدّین سعید.

۸- تأثیر فارسی بر زبان تامیل: دکتر مظفّر شاهمیری.

۹- تأثیر فارسی بر زبان هندی: پرفسور رامجی تیواری.



۱۰- تأثیر زبان فارسی بر زبان مراتی: دکتر داد پالی.

۱۱- تغییرات واژه‌های فارسی (Semantic) در زبان گجراتی: پرفسور صبر هوا والا.

۱۲- تأثیر فارسی بر زبان پنجابی: پرفسور نور.

۱۳- پیوند میان فارسی و زبان سندی: دکتر بَلْدَیْو متلانی.

۱۴- تأثیر فارسی بر زبان کشمیری: پرفسور آزرده.

این سمینار از این لحاظ دارای اهمیت بود که دانشمندان گرامی در مقالات خود اهمیت فارسی را در هند آشکار نمودند و نشان دادند که فارسی در پیشرفت و غنی ساختن زبانهای مختلف هند نقش اساسی را ایفا نموده است. در حقیقت فارسی نه تنها در زبانهای مختلف هند تأثیر گذاشته است بلکه حتّی ادبیات بویژه شعر در زبانهای مختلف هند هم تحت تأثیر ادبیات فارسی قرار گرفته است.

باید عرض شود که فارسی در هند تا شش قرن، زبانِ رسمی و علمی و ادبی بوده است. هندیها از طبقات مختلف به همین زبان تألیفاتی را بجای گذاشته‌اند و همچنین کارهای دولتی در سازمانهای مختلف به همین زبان انجام می‌شد و در نتیجه تعداد زیادی از واژه‌های فارسی که اکنون در زبانهای هند بکار برده می‌شود، به نحوی در این زبانها جای گرفته‌اند که دیگر واژه‌های بیگانه محسوب نمی‌شوند. استادان گرامی در طی مقاله‌های خود توضیح دادند که استفاده از واژه‌ها و بعضی تراکیب فارسی در زبانهای هندی تا آنجا مقبول است که اصلاً کسی به آن اعتراض نمی‌کند و به عکس چنین گمان می‌رود که تأثیر زبان فارسی بر زبانهای هندی باعث شده که این زبانها دامنهٔ ادبی خود را گسترده‌تر سازند. در اثر پیوند میان زبان فارسی و ادبیاتِ این زبان شیرین با زبانهای هندی، تعداد زیادی تلمیحات تاریخی و اجتماعی ایران و فرهنگ فارسی در ادبیات زبانهای هندی راه یافته و وسیلهٔ معرفی فرهنگ گستردهٔ فارسی شده‌اند.

جناب استاد سیّد امیر حسن عابدی، یکی از شرکت کنندگان در سمینار مزبور بود که در مقالهٔ خود درباب بعضی از جنبه‌های تأثیر زبان و ادب فارسی بر زبانهای هندی

توضیحات اساسی ارائه دادند. در جلسهٔ نهایی این سمینار، جناب آقای یوسفی از خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، بمبئی و جناب آقای نذیر نظام‌الدّین پتیل، کمیسار امور فرهنگی حکومت مهاراشترا شرکت کردند و طی اظهارات خود تأثیر فرهنگ فارسی بر فرهنگ هند را مورد تأکید قرار دادند.

سمینار سه روزه دربارهٔ عمر خیّام در بمبئی

از: **پرفسور شریف حسین قاسمی**

سمینار سه روزه‌ای دربارهٔ عمر خیّام در دانشگاه بمبئی از ۲۴ الی ۲۶ دی‌ماه ۱۳۸۱ (۶-۱۴ ژانویهٔ ۲۰۰۳م) با همکاری خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، بمبئی برگزار گردید. در جلسهٔ افتتاحی این سمینار که در تالار دانشگاه بمبئی در روز سه‌شنبه ۲۴ دی‌ماه ۱۳۸۱ (۱۴ ژانویهٔ ۲۰۰۳م) تشکیل شد، جناب آقای محمّدی عراقی رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، آقای منوچهر متّکی معاون رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و جناب آقای عیسیٰ رضازاده، رایزن محترم فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در هند شرکت فرمودند.

جناب آقای عراقی ضمن سخنرانی خود فرمودند که ویژگی مهمّ رباعیّات خیّام، محتوای ژرف، دقیق و ماندگاری آنهاست به طوری که هیچ گاه تازگی و لطافت خود را از دست نخواهد داد.

جناب آقای متّکی معاون رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی که جهت تکمیل تحصیلات خود سالها در هند به سر برده‌اند، دربارهٔ روابط ناگسستنی و گستردهٔ ایران و هند حرف زدند و فرمودند که این شگفت نیست که خیّام و رباعیّات او تاکنون در هند خوانندگان زیادی دارد و تعدادی از دانشمندان و شعرای زبانهای مختلف هند، رباعیّات خیّام را به زبانهای خود برگردانده‌اند.

عنوانهای بعضی مقالاتی که در این سمینار ارائه شد، عبارتند از:

تراجم رباعیّات خیّام به زبانهای هندی، خیّام در تذکره‌های شعرای فارسی، خیّام درنظر دانشمندان، توضیحی دربارهٔ رباعیات خیّام، نسخه‌های خطّی رباعیّات خیّام در هند، تأثیر ویدا و یوگا و ادبیات باستانی هند بر رباعیّات خیّام، خیّام در مجالس عرفا، رباعیّات ناشناختهٔ خیّام.

دانشمندان و استادان در طی مقالات خود، چنانکه از عنوانهای مقالات آنها بدست می آید، دربارهٔ جنبه‌های گوناگون اندیشهٔ خیّام اظهار نظر کردند. در بیشتر مقاله‌ها گفته شد که خیّام ترجمان رنجهای روحی و فریاد او انعکاس دردها، اضطرابها، ترسها، امید و یاسهای بنی نوع انسان است. افکاری را که فیلسوفان در الفاظ پیچیده و نامانوس می آورند، او به سادگی و زیبایی و کوتاهی در چهار مصرع رباعی آفریده است.

باید عرض شود که قدیم‌ترین چاپ متن رباعیّات عمر خیّام در سال ۱۸۳۶ م در کلکته منتشر شد و حقیقت این است که اگر جهان غرب با ترجمهٔ آزاد فیتز جرالد به زبان انگلیسی با فلسفه و شعر او آشنا شده‌اند، مردم شبه قارّه از زمانِ راه یافتن زبان فارسی به سرزمینشان با آن آشنا بوده‌اند. همچنین ما می‌دانیم که یکی از منابع فیتز جرالد برای ترجمهٔ رباعیّات خیّام به انگلیسی، نسخه‌ای متعلّق به کتابخانهٔ انجمن آسیایی بنگال بود.

در این سمینار که از لحاظ محتوای مقاله‌های ارائه شده، پربار بود، این موضوع هم مطرح گردید که حتّی امروزه هم رباعیّات خیّام در هند موردِ علاقهٔ صاحبانِ ذوق است و شعرا و ادبا این رباعیّات را مورد مطالعه قرار می دهند و هنوز هم رباعیّات وی به زبانهای مختلف هند برگردانده می شوند.

جناب پرکار داور اسبق، آقای نذیر نظام‌الدّین پتیل، کمیسار فرهنگی حکومت مهاراشترا، آقای حسین دلوی از جمله افراد برجسته‌ای بودند که در جلسهٔ نهایی این سمینار شرکت‌کردند و در موردِ سابقهٔ آشنایی خود با عمرخیّام و رباعیّاتش سخنرانیهای جالب توجّه ارائه نمودند.





انتشارات مرکز تحقیقات فارسی

۱- فرهنگ لسان الشعرا از گردآورنده‌ای متخلّص به عاشق، به‌کوشش پرفسور نذیر احمد، تیرماه ۱۳۷۴ ه‍ ش/ژوئیه ۱۹۹۵ م، بها -/۲۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۲- دریای اسمار (ترجمهٔ کَتاسَرِتْ ساگَر)، ترجمهٔ مصطفی خالقداد عباسی، تصحیح دکتر تاراچند و پرفسور سیّد امیر حسن عابدی، ۱۳۷۵ ه‍ ش/۱۹۹۷ م، بها -/۳۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۳- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانه‌های عمومی و آرشیو پتیالا (پنجاب، هند)، ۱۳۷۸ ه‍ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۶۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۴- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ انجمن ترقّی اردوی هند، دهلی‌نو، ۱۳۷۸ ه‍ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۵۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۵- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ عمومی هردیال، دهلی، ۱۳۷۸ ه‍ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۴۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۶- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ جامعهٔ همدرد، تغلق‌آباد، دهلی‌نو، ۱۳۷۸ ه‍ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۸۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۷- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ دکتر ذاکر حسین جامعهٔ ملّیّهٔ اسلامیّه، ۱۳۷۸ ه‍ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۸۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۸- فصلنامهٔ قند پارسی از شمارهٔ ۱ تا ۱۸، بهای هر مجلّد -/۲۵۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.



QAND-E-PARSI

Advisors

Prof. Nazir Ahmed

Prof. S.A.H. Abidi

Prof. A.W. Azhar

Published by

The Office of the Cultural Counsellor

Embassy of the I.R. of Iran

18, Tilak Marg, New Delhi-110 001, Ph: 2338 3232-4

Email: ich@iranhouseindia.com

www.http\\iranhouseindia.com

- Editor .... Ali Reza Karbakhsh
- Designer & Print Manager ... M. Hassan Haddadi
- Composing .... Abdur Rehman Qureshi
- Printed at .... Maktaba Esha'at-ul-Quran

4159, Urdu Bazar, Delhi 110 006, Ph: 2328 6231

The Views expressed do not necessarily represent those of the Editorial Board



No. 19, Paiz 1381

September-December 2002

Chief Editor

Director Persian Research Centre

The Office of the Cultural Counsellor

Embassy of the Islamic Republic of Iran, New Delhi

شهر خالیست ز عشاق بود کز طرفی



No. 19, Paiz 1381

September-December 2002

Chief Editor

Director Persian Research Centre

The Office of the Cultural Counsellor

Embassy of the Islamic Republic of Iran, New Delhi